

PAULINUS-VERLAG TRIER

Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier  
in Verbindung mit dem Fachbereich Katholische Theologie  
der Universität Mainz  
unter der Schriftleitung von Prof. Dr. Ernst Haag  
im Paulinus-Verlag, Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier



# INHALT DES JAHRGANGS 1993

## I. Aufsätze

BRANDSCHEIDT, Renate: Prophetischer Verstockungsauftrag und christlicher Glaube .....	64-76
EMBACH, Michael: Der wissenschaftliche Ertrag des Friedrich-Spee-Gedenkjahres 1991 – Ein Rückblick .....	215-234
FRANZ, Albert: Psychologie statt Philosophie? – Überlegungen zu einem Grundproblem der Theologie heute .....	81-100
GERHARDS, Albert: Zur Frage der Gebetsanrede im Zeitalter des jüdisch-christlichen Dialogs .....	245-257
GLOMBIK, Czeslaw: Das Problem der geschichtsphilosophischen Erkenntnis in M. Grabmanns Werk „Die Geschichte der scholastischen Methode“ .....	174-188
HAAG, Ernst: Die Hasidäer und das Danielbuch – Die Frage nach den Autoren der biblischen Danieltradition .....	51-63
HEINZ, Andreas: Die Feier der Sakramente in der Sprache des Volkes – Zur Ritualereform vor dem Zweiten Vatikanum .....	258-271
LECHNER, Martin: Pädagogik des Jugendraumes – Neue Impulse für die kirchliche Jugendarbeit .....	271-286
MENDE, Theresia: Die Wurzeln der Auferstehungshoffnung im Ijobbuch .....	1-33
OEMING, Manfred: Sünde als Verhängnis – Gen 6, 1-4 im Rahmen der Urgeschichte des Jahwisten .....	34-50
REINHARDT, Klaus: „Wo sollen wir Brot kaufen ...“ (Joh 6, 5) – Nikolaus von Kues über die Verkündigung des Wortes Gottes .....	101-109
RIEDEL-SPANGENBERGER, Ilona: Kirchenzugehörigkeit und Kirchensteuer – Zum Verhältnis von staatlichem und kirchlichem Recht .....	286-304
SCHÜSSLER, Werner: Protestantisches Prinzip versus natürliche Theologie – Zu Paul Tillichs Problemen mit einer natürlichen Theologie .....	161-173
SCHÜTZEICHEL, Heribert: Der Weg der Liebe – Calvins Auslegung von 1 Kor 13 .....	110-124
WEISS, Bardo: Elisabeth von Schönau – Eine fragwürdige Mystikerin .....	125-145
WITSCHEN, Dieter: Die Grenzen der Gewissensfreiheit aus ethischer Sicht .....	189-214

## II. Kleinere Beiträge

SANDER, Hans Joachim: Von der Heiligkeit der Heimat – Die heiligen Orte zu Arenberg .....	146-156
SAUSER, Ekkart: Die Weihnachtsikone: „Was sollen wir dir darbringen, Christe?“ .....	241-244
WEYERS, Heinrich: Stundengebet als Gemeindegottesdienst – Ein Desiderat der Liturgischen Bewegung und sein Echo in den vorkonziliaren Diözesan-Gesang- und Gebetbüchern .....	305-319

### III. Besprechungen

BIOGRAPHISCH-BIBLIOGRAPHISCHES KIRCHENLEXIKON (Sauser) .....	318
DALFERTH, Ingolf Ulrich: Jenseits von Mythos und Logos (Schützeichel) .....	318
DAS GOLDENE BUCH AUS PFÄFERS: Liber Aureus (Sauser) .....	319
DER LANDGRAFENPSALTER (Sauser) .....	319
ERLANDE-BRANDENBURG, Alain: Notre Dame in Paris (Sauser) .....	318-319
EUSEBIO, Concordanze (Sauser) .....	237
FROHLICH, Roland: Große illustrierte Kirchengeschichte (Sauser) .....	237
GRÜNDEL, Johannes: Leben aus christlicher Verantwortung (Weber) .....	159
HAUBST, Rudolf: Streifzüge in die cusanische Theologie (Reinhardt) .....	77-80
HAUBST, Rudolf/SCHNARR, Heinrich: Nicolai de Cusa Opera omnia Vol. XVII (Reinhardt) .....	158-159
HEINZ, Andreas/RENNINGS, Heinrich (Hg.): Gratias agamus. Studien zum eucha- ristischen Hochgebet (Föhr) .....	320
JUNG, Matthias: Das Denken des Seins und der Glaube an Gott (Schüssler) .....	157-158
KAISER, Alfred: Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie „von unten“ (Weiss) .....	239-240
KOCHANEK, Hermann (Hg.): Reinkarnation oder Auferstehung (Schützeichel) ...	238-239
LACHNER, Gabriele: Die Kirchen und die Wiederheirat Geschiedener (Schütz- eichel) .....	160
MEYER ZU SCHLOCHTERN, Josef: Sakrament Kirche (Schützeichel) .....	239
MÜLLER, Ludolf: Die Dreifaltigkeitsikone des Andrej Rubljów (Sauser) .....	236-237
SCHINDLING, Anton/ZIEGLER, Walter (Hg.): Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung (Schneider) .....	235-236
SCHMITZ, Heribert: Die pfarrlichen Kirchenbücher (Schwarz) .....	237-238
WILS, Jean Pierre/MIETH, Dietmar (Hg.): Grundbegriffe der christlichen Ethik (Weber) .....	159-160

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit dem  
Katholisch-Theologischen Fachbereich  
der Universität Mainz

Heft 1  
Januar, Februar, März 1993  
102. Jahrgang Pastor bonus  
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Theresia Mende, Speyer  
Die Wurzeln der Auferstehungshoffnung im  
Ijobbuch

Manfred Oeming, Mainz  
Sünde als Verhängnis — Gen 6, 1—4 im Rah-  
men der Urgeschichte des Jahwisten

Ernst Haag, Trier  
Die Hasidäer und das Danielbuch — Die Fra-  
ge nach den Autoren der biblischen Daniel-  
tradition

Renate Brandscheidt, Trier  
Prophetischer Verstockungsauftrag und  
christlicher Glaube — Die AT-Zitate in  
Joh 12, 37—43

Besprechungen — Neue theologische Litera-  
tur

## INHALT

### AUFSÄTZE

Theresia Mende: Die Wurzeln der Auferstehungshoffnung im Ijobbuch . . . .	1
Manfred Oeming: Sünde als Verhängnis — Gen 6, 1—4 im Rahmen der Urgeschichte des Jahwisten . . . . .	34
Ernst Haag: Die Hasidäer und das Danielbuch . . . . .	51
Renate Brandscheidt: Prophetischer Verstockungsauftrag und christlicher Glaube — Die alttestamentlichen Zitate in Joh 12, 37—43 . . . . .	64

BESPRECHUNG . . . . .	77
-----------------------	----

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR . . . . .	81
---------------------------------------	----

### Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Theresia Mende OP, Kloster St. Magdalena, D-6720 Speyer  
Priv.-Doz. Dr. Manfred Oeming, Hardtstraße 2, D-5483 Bad Neuenahr  
Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-5500 Trier  
Dr. Renate Brandscheidt, Predigerstraße 13, D-5500 Trier

**Schriftleitung:** Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-5500 Trier

**Beirat der Schriftleitung:** Prof. Dr. Heinz Feilzer, Prof. Dr. Klaus Kremer, Prof. DDr. Ekkart Sauser, Prof. DDr. Reinhold Weier.

**Anschrift der Schriftleitung:** Sickingenstraße 35, 5500 Trier

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

**Erscheinungsweise und Preise:** Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

### Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

## Die Wurzeln der Auferstehungshoffnung im Ijobbuch

### I. Hermeneutische Vorüberlegungen

Im Unterschied zur kirchlich-traditionellen Auslegung des Ijobbuches, die seit der Vulgataübersetzung des Hieronymus in Ijob 19, 25–27 ein geradezu klassisches Zeugnis biblischer Auferstehungshoffnung erblickte<sup>1</sup>, scheint in der neuesten Ijobforschung kaum ein Ergebnis unangefochtener festzustehen als die Annahme, daß es im Ijobbuch keinen Glauben an die Auferstehung der Toten gebe<sup>2</sup>. Damit aber ist ausgerechnet im Hinblick auf das Zentrum unseres Glaubens ein Hiatus aufgebrochen zwischen historisch-kritischer und kirchlich-theologischer Auslegung der Schrift<sup>3</sup>, der dringend nach einer erneuten Beschäftigung mit der Frage nach der Auferstehungshoffnung im Ijobbuch verlangt. Hierbei ist zu beachten, daß das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Konstitution „Dei Verbum“ von einer rechten Bibelauslegung die ausgewogene Vermittlung zwischen historisch-kritischer Analyse und theologischer Synthese fordert. Denn während erstere als wissenschaftliche Vorarbeit unerlässlich ist, „Da Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat“<sup>4</sup>, führt doch erst letztere zum eigentlichen Ziel der Exegese, dem theologi-

<sup>1</sup> So besitzt z. B. Ijob 19, 25–27 im Totenoffizium einen festen Ort, wo die Verse sich in einem Responsorium der Matutin widerspiegeln (Breviarium S. Ordinis Praedicatorum, Rom 1930, 209). Vgl. auch die Psalmentiphon „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt; er schafft mich neu am jüngsten Tag“ im gegenwärtigen „Gotteslob“, Katholisches Gebet- und Gesangbuch, Stuttgart 1975, 703. Aber auch einige neuere Exegeten nehmen an, daß Ijob sich in 19, 25–27 zu einer Hoffnung auf Wiederherstellung nach dem Tod durchringt (A. WEISER, Das Buch Hiob, ATD 13, Göttingen 1963, 149 ff.; H. H. ROWLEY, Job, The Century Bible, Aylesbury 1970, 173) oder daß doch wenigstens „ein Hoffnungsschimmer auf ein Leben nach dem Tod“ geweckt wird (H. GROSS, Ijob, NEBAT, Würzburg 1986, 75).

<sup>2</sup> Vgl. G. FOHRER, Das Buch Hiob, KAT XVI, Gütersloh 1963, 317 ff.; DERS., Das Geschick des Menschen nach dem Tode im Alten Testament, KuD 14 (1968) 249–262, 260 f.; G. STEMBERGER, Das Problem der Auferstehung im Alten Testament, Kairos 14 (1972) 273–290, 282; H. P. MÜLLER, Das Hiobproblem, EdF 84, Darmstadt 1978, 93 u. a.

<sup>3</sup> Zu dieser Problematik in der gegenwärtigen Exegese vgl. J. RATZINGER, Schriftauslegung im Widerstreit, QD 117, Freiburg 1989, 15–44.

<sup>4</sup> Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“, Art. 12, in: LThK 13, Freiburg 1986, 551.

schen Verstehen des Gotteswortes. Hierbei gilt als Grundvoraussetzung die Achtung der Einheit der ganzen Schrift. Denn auch wenn Gott sich auf verschiedene Weisen in der Geschichte offenbarte, so ist es doch ein und derselbe Gott, der sich offenbarte; und da diese Offenbarung in Jesus Christus ihren Höhe- und Zielpunkt erreicht hat, ist Jesus in persona das einheitsstiftende Prinzip der Schrift. Das heißt, wie J. Ratzinger betont: Die biblischen Texte müssen zwar zunächst auf ihren historischen Ort zurückgeführt und in ihrem geschichtlichen Kontext ausgelegt werden; aber sie müssen dann auch von der Ganzheit der geschichtlichen Bewegung und von der Ereignismitte Jesus Christus her gesehen werden. Er, Jesus Christus, ist in persona die Auslegung der Schrift; in seinem Licht offenbaren sich rückwirkend Sinnüberschüsse konkreter Einzeltexte über ihren historischen Standort hinaus<sup>5</sup>.

Die Selbsttranszendierung biblischer Texte ist nun aber für uns Christen immer dann von normativer Bedeutung, wenn Jesus selbst als der autoritative Interpret atl. Offenbarung sie vollzieht. Dies geschieht im Hinblick auf die Frage nach der Auferstehung der Toten auf exemplarische Weise in Mt 22, 31 f. Auf die Fangfrage der Sadduzäer, die Jesus zu einer Stellungnahme gegen die Auferstehung der Toten provozieren wollen, antwortet Jesus: „Was aber die Auferstehung der Toten angeht: Habt ihr nicht gelesen, was euch von Gott gesagt worden ist, der da spricht: ‚Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs‘? Er ist nicht der Gott von Toten, sondern von Lebenden.“ Nach den Kriterien rein historisch-kritischer Erforschung des Alten Testaments spricht das von Jesus zitierte Gotteswort aus Ex 3, 6 keineswegs von einer Auferstehung der Toten, sondern vom Wesen Jahwes als eines sich dem Menschen offenbarenden Gottes. Durch den Zusatz „Er ist nicht der Gott von Toten, sondern von Lebenden“ transzendiert Jesus aber den alttestamentlichen Text auf einen Sinnzusammenhang hin, der sich erst im Licht seiner Person vollständig enthüllen konnte. Denn er, der die Verleiblichung des Wesens Gottes als Offenbarung an den Menschen schlechthin ist, ist zugleich auch der, dessen Sendung letztlich in der Überwindung des Todes für alle Menschen besteht und der deshalb von sich sagt: „Ich bin die Auferstehung. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt. Und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird in Ewigkeit nicht sterben“ (Joh 11, 25 f.). Zugleich exemplifiziert Jesus mit seiner Auslegung von Ex 3, 6 ein entscheidendes Prinzip biblischer Hermeneutik im Hinblick auf den Auferstehungsglauben: Er darf nicht allein in diesem oder jenem Auferstehungszeugnis gesucht werden, sondern ist im Wesen des sich offenbarenden Gottes selbst begründet

---

<sup>5</sup> Vgl. J. RATZINGER, *Schriftauslegung*, 39–41.



und so grundsätzlich überall da mitbezeugt, wo Gott sein Wesen in die Welt hinein erschließt<sup>6</sup>. Das aber bedeutet, daß die Wurzeln der Auferstehungshoffnung über ihre konkrete Artikulation in Jes 26, 19; Dan 12, 1—3 und 2 Makk 7 hinaus noch tiefer in das Alte Testament hinabreichen, nämlich in jene Schichten, in denen Menschen ausdrücklich um die Erkenntnis des Wesens Gottes ringen. Daß dies, angestoßen durch eine fundamentale Erschütterung in der Gotteserfahrung, in besonderer Weise in der Ijobdichtung geschieht, steht außer Zweifel. So kann zurecht auch in ihr nach den Wurzeln der Auferstehungshoffnung gesucht werden.

Für die historisch-kritische Erforschung des Ijobbuches verringern sich dadurch allerdings nicht die Schwierigkeiten. Denn zunächst stößt sie, sobald sie hinter die Vulgataübersetzung von 19, 25—27 auf den hebräischen Urtext zurückgreift, auf einen mehrdeutig überlieferten oder gar korrupten Text, der sehr unterschiedliche Übersetzungen und Deutungen provoziert hat<sup>7</sup>. Sodann scheint vielen Auslegern die frühe Entstehungszeit des Buches — man nimmt gewöhnlich das 5./4. Jh. v. Chr. an — sowie dessen Inhalt gegen die Annahme einer Auferstehungshoffnung zu sprechen. Eine solche sei erst unter dem Eindruck der Religionsverfolgung unter Antiochus IV. im 2. Jh. v. Chr. aufgebrochen, als die Lebenshingabe der Märtyrer nach einem gerechten Ausgleich jenseits des Todes verlangte<sup>8</sup>. Das Ijobbuch hingegen sehe die gerechte Vergeltung ausschließlich in Beziehung zum gegenwärtigen Leben; eine eschatologische Perspektive kenne es nicht. Außerdem hätte ein Bekenntnis Ijobs zur Auferstehung der Toten seine Klage beenden müssen, denn nun hätte Ijob ja getrost sterben können. Daß seine Klage aber dennoch weitergeht, zeuge massiv gegen die Annahme einer Auferstehungshoffnung im Ijobbuch<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Unter dieser Voraussetzung fällt es schwer, denjenigen Exegeten zuzustimmen, die wie G. FOHRER als das entscheidende Merkmal atl. Glaubens „seine volle und uneingeschränkte Diesseitigkeit“ behaupten (G. FOHRER, *Das Geschick*, 249).

<sup>7</sup> Vgl. bei A. DE WILDE, *Das Buch Hiob*, *Oudtestamentische Studien* XXII, Leiden 1981, 214 f.

<sup>8</sup> G. STEMBERGER, *Das Problem*, 290; L. ROST, *Alttestamentliche Wurzeln der ersten Auferstehung*, in: DERS., *Studien zum Alten Testament*, BWANT VI/1, Stuttgart 1974, 61—65. 63; J. BOTTERWECK, *Marginalien zum atl. Auferstehungsglauben*, WZKM 54 (1957) 1—8. 8; V. MAAG, *Tod und Jenseits nach dem Alten Testament*, *Schweizerische Theologische Umschau* 34 (1964) 17—37. 27; J. SCHREINER, *Alttestamentliche Vorstellungen von Tod und Unsterblichkeit*, in: *Stichwort: Tod. Eine Anfrage*, hg. von der Rabanus-Maurus-Akademie, Fulda 1979, 117—137. 135 f. Anders E. SELLIN, *Die alttestamentliche Hoffnung auf Auferstehung und ewiges Leben*, NkZ 30 (1919) 232—289: Zur Zeit des Ijobdichters habe „der Auferstehungsglaube im Volke schon recht weit um sich gegriffen“ (255).

<sup>9</sup> C. KUHL, *Neuere Literarkritik des Buches Hiob*, ThR 21 (1953) 163—205. 257—317. 275 u. a.

Angesichts der Ernsthaftigkeit dieser und ähnlicher Einwände gegen den Auferstehungsglauben im Ijobbuch stellt sich die Frage: War dann nicht doch die kirchliche Auslegung von Ijob 19, 25–27 einem fundamentalen Irrtum erlegen, der heute bei bestem Willen nicht mehr mit den Ergebnissen der historisch-kritischen Exegese zu vereinbaren ist? Dies anzunehmen fällt schwer, zumal Jesus selbst den Auferstehungsglauben nicht in diesem oder jenem Auferstehungszeugnis, sondern vorgängig im Wesen des sich offenbarenden Gottes begründet hat. Darüber hinaus konnte eine neuere Analyse des Ijobbuches den Nachweis erbringen, daß alle oben genannten Einwände nicht ohne weiteres zutreffen<sup>10</sup>. Zunächst ist die Ijobdichtung nicht unterschiedslos ins 5./4. Jh. v. Chr. zu datieren. Vielmehr reicht ihr literarischer Wachstumsprozeß bis in die Makkabäerzeit (2. Jh. v. Chr.) hinab, in eine Zeit also, in der der Glaube an die Auferstehung der Toten zum selbstverständlichen Glaubensgut der Frommen zählte<sup>11</sup>. Sodann kann keinesweg von einem Fehlen der eschatologischen Perspektive im Ijobbuch die Rede sein. Vielmehr bricht gerade Ijob die reine Diesseitigkeit des Vergeltungsdenkens auf zugunsten einer Hoffnung auf eschatologische Vollendung, welche im Rahmen der nachexilischen Eschatologie als Beendigung der mit der Begnadigung im Exil begonnenen Zwischenzeit erwartet wurde. Schließlich sind, wie die literarkritische Analyse von Ijob 21 ff. zeigte<sup>12</sup>, die Ijobreden innerhalb der Grundschrift der Dichtung mit Kap. 19 tatsächlich auf ihrem Höhe- und Endpunkt angelangt, da alle weiteren Ijobreden, mit Ausnahme der Überleitung zu den Gottesreden 23, 3–7. 10–15, den sekundären Textschichten angehören. Bedenkt man all dies, dann kann nun auch im Bereich der historisch-kritischen Analyse neu nach den Wurzeln der Auferstehungshoffnung im Ijobbuch gefragt und so möglicherweise ein Weg gefunden werden, den Hiatus zwischen historisch-kritischer und kirchlich-theologischer Auslegung zu überwinden.

## II. Die Wurzeln der Auferstehungshoffnung im Ijobbuch

Nach K. Schubert ist die Auferstehungshoffnung in apokalyptisch-eschatologischen Kreisen in nachexilischer Zeit entstanden als Antwort auf die Verzweiflung über das unabwendbare Schicksal des Todes, wie es in der

<sup>10</sup> TH. MENDE, *Durch Leiden zur Vollendung. Die Elihureden im Buch Ijob* (Ijob 32–37), TThSt 49, Trier 1990. Zum folgenden vergleiche dort.

<sup>11</sup> Die Grundschrift der Ijobdichtung (ID) hat außer der einschneidenden Redaktion durch den Elihurendenverfasser (EV = 3. Jh. v. Chr.) noch drei weitere Bearbeitungen erfahren (B<sub>1</sub>, B<sub>2</sub>, B<sub>3</sub>).

<sup>12</sup> Vgl. TH. MENDE, *Durch Leiden*, 165 ff.



zeitgenössischen Weisheitsliteratur zum Ausdruck kommt<sup>13</sup>. So richtig diese Erkenntnis ist, so bedarf sie doch noch einer Vertiefung. Denn nicht zu allen Zeiten bot in Israel der Tod Anlaß zur Verzweiflung. Er konnte als Strafe für die Sünden oder als das kreatürliche Ende des Menschen auch einen durchaus natürlichen Ort im Denken des Gottesvolkes einnehmen<sup>14</sup>. Es ist deshalb die Frage zu stellen, warum gerade in nachexilischer Zeit und ausgerechnet in eschatologischen Kreisen die Verzweiflung über den Tod eine solche Zuspitzung erfuhr, daß daraus der Glaube an die Auferstehung der Toten erwuchs. Die von Schubert angeführten Belege, die Bücher Ijob und Kohelet, lassen zunächst erkennen, daß der Grund in dem Bewußtsein der nachexilischen Frommen liegt, den Tod zu Unrecht als Untergang in einem unverdienten Zorngericht Gottes zu erleiden (7, 7–16; 10, 9; 14, 18–21; 17, 13 ff.). Im Hintergrund solchen Denkens steht die spezifische Situation der nachexilischen Frommen. Die Heimkehrergemeinde, die mit dem Wiederaufbau der Stadt und des Tempels auch ihre nationale und religiöse Identität zurückgewonnen hatte, war zunächst erfüllt von der Verheißung der exilischen Prophetie (Jes 40–55), daß Jahwe sein Volk aus dem Grab des Exils herausgeführt (Ez 37) und zu einem neuen Leben in der Heilsgemeinschaft mit ihm begnadigt hat. Doch mußte bald diese Hochstimmung der ernüchternden Erkenntnis weichen, daß auch jetzt noch das todbringende Zorngericht, die Unterdrückung und Ausbeutung durch die heidnischen Großmächte, unvermindert weiterging, obgleich es nun nicht mehr als Folge eines Vergehens gegen Jahwe interpretiert werden konnte. In dieser Situation wuchs auf dem Hintergrund der Reflexion von Schöpfung und Sündenfall (Gen 2–3) die Erkenntnis, daß Israel zwar getreu der exilischen Prophetie begnadigt und als neues Gottesvolk angenommen worden ist, daß aber das Strafgericht Gottes über die sündige Schöpfung noch weitergeht und auch die Getreuen Jahwes einbezieht, solange sie Teil dieser Schöpfung sind. Es ist offenbar, daß bei dieser Sicht der Welt und des Menschen die Erwartung des Heils für Israel in den Horizont einer universal-eschatologischen Erwartung gerückt ist: Erst am Ende der Zeiten, wenn Gott das Strafgericht über die sündige Schöpfung aufhebt, kann auch das Heil für Israel vollendet werden. Die Gegenwart, die nachexilische Epoche hingegen, ist nur eine Zwischenzeit zwischen Begnadigung und Heilsvollendung.

<sup>13</sup> K. SCHUBERT, Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur früh rabbinischen Zeit, BZ 6 (1962) 177–214. 188. Vgl. auch U. KELLERMANN, Überwindung des Todesgeschicks in der alttestamentlichen Frömmigkeit vor und neben dem Auferstehungsglauben, ZThK 73 (1976) 259–282. 262 ff.

<sup>14</sup> Vgl. L. WÄCHTER, Der Tod im Alten Testament, Stuttgart 1967, 64 ff. 128 ff.

Diese zeitliche Verschiebung der Heilserwartung hatte jedoch auch eine inhaltliche Umakzentuierung zur Folge: Besaß das Heil bisher nur einen partiellen, auf das Volk Israel bezogenen, sowie einen kollektiven, das Volk als ganzes betreffenden Charakter, so ist es nun zu einer universalen, alle Menschen einbeziehenden, sowie zu einer individuellen, jeden Einzelmenschen als solchen betreffenden Heilsvollendung geworden. Zugleich stellt diese keine bloß innergeschichtliche Heilswende dar, die erneut durch die Sünde gefährdet werden könnte, sondern einen endgültigen Heilszustand, der die Geschichte transzendiert. Es liegt in der inneren Konsequenz einer solchen endeschatologischen Hoffnung, daß der Tod sowie die ihn verursachende Sünde grundsätzlich vernichtet sind (Jes 25, 8). Hat man das aber erkannt, dann wird erst die ganze Abgründigkeit der Verzweiflung über den Tod des einzelnen offenbar, wie sie insbesondere in Ijob, aber auch z. B. in Ps 88 und 102<sup>15</sup>, zum Ausdruck kommt. Es ist letztlich eine Verzweiflung über Gott, daß er durch das Hinauszögern seines Kommens den frühzeitigen Untergang einzelner im Strafgericht dieser Weltzeit riskiert und so ihren Ausschluß aus der ewigen Heilsgemeinschaft mit ihm am Ende der Zeiten provoziert. Der eigentliche Anstoß zur Entwicklung der Auferstehungshoffnung geht demnach von jener Gotteskrise im Horizont der nachexilisch-eschatologischen Heilserwartung aus, in deren Rahmen der Tod nur noch den letzten Stein des Anstoßes bildet. Da diese Krise aber im Mittelpunkt der Ijobdichtung steht<sup>16</sup>, muß davon ausgegangen werden, daß auch der Glaube an die Auferstehung der Toten als Ausweg aus der Krise dort seine Wurzeln hat. Die folgende Analyse einiger Texte sowohl der Grundschrift (14, 13a. 15–16/16, 18–22/19, 23–24. 28. 29a<sub>2</sub>b / 23, 3–7. 13–15) wie auch der Bearbeitungsschichten (19, 25. 27a (EV) / 33, 29 f.; 36, 11 f. (EV) / 13, 14–16 (B<sub>1</sub>) / 14, 14 (B<sub>2</sub>) / 19, 26 (B<sub>3</sub>))<sup>17</sup> vermag dies zu bestätigen.

Zur Feststellung der literarischen Schichtung in Ijob 12–14 sei auf folgende Beobachtungen hingewiesen: 12, 3b. 4b. 6b. stellen nachklappende, den jeweiligen Vers metrisch überfüllende Glossen dar, die inhaltlich unverkennbar sekundäre Tendenzen verfolgen. V. 3b verallgemeinert die in V. 3a genannte Weisheit Ijobs zu einem allgemeinemenschlichen Wissen; V. 4b und 6b verdeutlichen das jeweils vorausgehende Subjekt, wobei die Pleneschreibung von *š'ḥôq* in V. 4b mit der Defektivschreibung des gleichen Nomens in V. 4a sowie der Sg. des Subjekts in V. 6b mit dem Pl. des Subjekts in V. 6a differiert. Zwischen den Versen 1–3a und 4a. 5. 6a besteht weder inhaltlich noch formal

<sup>15</sup> Vgl. E. HAAG, Psalm 88, in: E. HAAG/F.-L. HOSSFELD (Hg.), Freude an der Weissung des Herrn, FS: H. GROSS, SBB 13, Stuttgart 1986, 149–170; R. BRANDSCHEIDT, Psalm 102, TThZ 96 (1987) 51–75.

<sup>16</sup> Vgl. TH. MENDE, Durch Leiden, 398–406.

<sup>17</sup> Zur literarkritischen Analyse von Ijob 19; 23; 33; 36 vgl. TH. MENDE, Durch Leiden, 15–276. Für Ijob 16, 18–22 erübrigt sich ein literarkritischer Nachweis, da die Verse zur ursprünglichen Ijobdichtung zählen. Zu Ijob 12–14 siehe oben!

ein Zusammenhang. In V. 2. 3a wendet sich Ijob in Form einer polemischen Streitrede gegen den Weisheitsanspruch der Freunde (2. P. Pl.), in V. 4a. 5. 6a trifft er in Form einer in sich selbst gekehrten resignierten Klage die Feststellung, daß er seinem eigenen Freund zum Gespött geworden ist (3. P. Sg.). Da nichts gegen die Zugehörigkeit von V. 1—3a zur Grundschrift spricht, wurden V. 4a. 5. 6a aller Wahrscheinlichkeit nach sekundär ergänzt. Mehrere Beobachtungen sprechen für B<sub>1</sub>. Erstens: In V. 4a. 5. 6a thematisiert Ijob die gleiche Problematik wie in der Textschicht von B<sub>1</sub> in Kap. 29—30. Er, der einst das Wohlgefallen Gottes besaß und deshalb von den Menschen geachtet wurde (29, 2—11. 21—25a; vgl. 12, 4aß), ist jetzt zum Gegenstand ihres Gespöts geworden, da Gott ihn mit Unglück heimsuchte (30, 9—11. 16—19; vgl. 12, 4aa. 5). Zweitens: Das klagende Sich-Ergehen im eigenen Unglück ist eine für Ijob typische Redeform auf der Redaktionsstufe von B<sub>1</sub> (30, 16—19. 26—31). Drittens: Das Nomen *pid* (V. 5) ist im ganzen Alten Testament außer in Spr 24, 22 nur noch in Ijob 30, 24 (B<sub>1</sub>) und 31, 29 (B<sub>2</sub>) belegt.

12, 7—10 bilden eine im Kontext isoliert dastehende inhaltliche Einheit. Die Verwendung des Gottesnamens Jahwe in V. 9 ist völlig singulär in den gesamten Dialogreden Kap. 3—37. V. 7—10 scheinen demnach zu einer Bearbeitungsschicht zu zählen, worauf auch die Anrede nur eines Freundes in der 2. P. Sg. im Unterschied zur Anrede aller drei Freunde in der 2. P. Pl. in V. 2 hinweist. Aber auch an V. 4a. 5. 6a von B<sub>1</sub> schließen V. 7—10 nicht an, da sie inhaltlich in Widerspruch zu V. 6 stehen: Während Ijob Gott in V. 6 indirekt der Unterstützung der Frevler anklagt, preist er ihn in V. 7—10 für die wunderbare Erschaffung und Erhaltung der Erde. Mehrere Beobachtungen weisen jedoch auf B<sub>1</sub> als Ergänzer hin. Erstens: Die Einführung isolierter, ebenso gut in anderen Textzusammenhängen denkbarer Abschnitte ist typisch für B<sub>1</sub> (24, 18—20; 26, 5—14; 27, 13—23; 28; 30, 12—15; 31\*; 35, 9—11; 37, 1—13\*; 41, 4—26). Zweitens: Nur B<sub>1</sub> legt Ijob positive, Gottes Schöpfer- und Richtermacht preisende Reden in den Mund (24, 18—20. 24\*; 26, 5—14; 27, 11—23; 28). Drittens: Nur B<sub>1</sub> weist häufig auf Gott als den Schöpfer bzw. auf seine schöpferische Tätigkeit hin (26, 7—10; 32, 22; 35, 10; 36, 3; 37, 5—7).

12, 11—12 setzen weder V. 7—10 von B<sub>1</sub> noch V. 4a. 5. 6a von B<sub>1</sub> fort. Sie schließen an keinen der beiden Abschnitte inhaltlich oder formal an und erscheinen darüber hinaus als Redeeinleitung im fortgeschrittenen Redeverlauf deplaziert. So bleibt nur die Anknüpfung an die Grundschrift V. 2—3, doch scheint auch diese sekundär zu sein. Denn in V. 2—3 weist Ijob die Freunde ironisch zurück und spricht ihnen damit wahre Weisheit ab, in V. 11—12 hingegen setzt er bei ihnen ohne jede Ironie eine durch die Erfahrung des Alters gewonnene Weisheit voraus. Als Verfasser von V. 11—12 kommen somit nur EV oder B<sub>2</sub> in Frage. Für EV spricht die Tatsache, daß V. 11 nicht nur formal nahezu wörtlich in 34, 3 (EV) wiederkehrt, sondern auch inhaltlich den Freunden dieselbe Weisheit zuspricht wie EV in 32, 6—7, nämlich die im Laufe eines langen Lebens erworbene Erfahrungsweisheit im Unterschied zur charismatischen Weisheit Elihus.

Zwischen V. 11—12 und 13—16 besteht ein mehrfacher inhaltlicher und formaler Bruch: In V. 12 werden Weisheit und Einsicht einem hohen Lebensalter, in V. 13—16 hingegen unvermittelt und betont Gott zugeschrieben. V. 13—16 scheinen demnach V. 12 sekundär zu ergänzen und dabei gezielt mit Stichwortverknüpfungen (*hokmā* und *ʿbūnā* in V. 12 und 13) zu arbeiten. Des weiteren setzt V. 13 mit dem Personalsuffix der 3. P. Sg. einen Subjektwechsel voraus — von den Greisen bzw. dem langen Leben in V. 12 zu Gott in V. 13 —, der jedoch nicht durch eine Einführung des Subjekts angezeigt wurde. Schließlich werden die beiden Wendungen „bei Greisen“ (V. 12) und „bei ihm“

(V. 13) unterschiedlich gebildet: in V. 12 mit dem Präfix *h*, in V. 13 mit der Präposition *min* plus Personalsuffix 3. P. Sg. Als Verfasser von V. 13–16 kann B<sub>1</sub> identifiziert werden. Nur er legt Ijob hymnenartige Reden in den Mund, die Gottes Macht und Weisheit in Zusammenhang mit seinem Gerichtswalten preisen (26, 5–6. 11–14; 37, 11–13; 28, 1 ff.; 38, 37 f.). Darüber hinaus präsentieren V. 13–16 zusammen mit V. 7–10 einen Lobpreis der Mächtigkeit Gottes in Schöpfung und Geschichte, wie er in dieser Kombination nur bei B<sub>1</sub> begegnet (26, 5–14; 37, 2–13\*; 40, 9–11). 12, 17–25 setzen den Hymnus auf Gottes Richtermacht in V. 13–16 fort, indem sie deren Realisierung an den Verantwortlichen der Völker sowie an den Völkern überhaupt demonstrieren. Hierzu stellt V. 16 die Voraussetzung bereit: Alle Menschen der Erde, ob Irrende oder Irreführende, sind Gottes Eigentum und unterstehen als solches seiner richtenden Macht. Hierbei wird letztere in V. 22 mit ähnlichen Bildelementen dargestellt wie in 26, 5 f. von B<sub>1</sub>: Sie enthüllt sogar die Tiefen der Scheol bzw. der Finsternis und des Todes, so daß diese offen vor Gott daliegen. 13, 1–2 bilden den Abschluß der von B<sub>1</sub> ergänzten Textpassage 12, 13–25, indem sie in sekundärer Anknüpfung an 12, 3 und 12, 11 f. einen Rahmen schaffen, der zu dem älteren Redeverlauf zurücklenkt. Im Unterschied zu 12, 11 jedoch, der eine Prüfung von *Reden* fordert, geht es in 13, 1 um eine Erforschung von *Ereignissen*.

Da 12, 13–13, 2 als eine in sich geschlossene Interpolation von B<sub>1</sub> in 13, 1–2 wieder gezielt zur Ausgangslage des älteren Redeverlaufs zurückgekehrt ist, muß 13, 3 eine der älteren Textschichten fortsetzen. In der Tat knüpft der Vers problemlos an die Grundschrift 12, 1–3a an: Nach der Zurückweisung der Freunde (12, 2–3a) kündigt Ijob seine ausschließliche Hinwendung zu Gott an, um mit ihm seinen Rechtsfall zu verhandeln. Hierbei bringt die Verwendung des Personalpronomens *'ani* ein bewußtes Abrücken Ijobs von der Weisheit der Freunde zum Ausdruck, während EV in V. 12 schon wieder eine Wertschätzung derselben nachgetragen hatte.

Die inhaltlich und formal einheitliche Textpassage 13, 4–13 setzt die Grundschrift in 13, 3 nicht fort. Dies legt nicht nur die Doppelung des Adverbs *'ulam* in V. 3 und 4, sondern auch der inhaltliche Widerspruch zwischen V. 3 und V. 4–13 nahe. Denn während Ijob in V. 3 in ausdrücklicher Abwendung von den Freunden einen Rechtsstreit mit Gott ankündigt, kehrt er in V. 4 ff. zu einem weit ausladenden Streitgespräch mit den Freunden zurück. Aber auch B<sub>1</sub> scheidet als Verfasser aus. Denn entstammten 13, 4–13 tatsächlich derselben Hand wie 12, 13–13, 2, dann hätte diese den älteren Vers 13, 3 nicht derart sinnlos mitten in die Ausführungen plazierte. Bei näherem Hinsehen kommt B<sub>2</sub> als Verfasser in den Blick: Nur in der Textschicht von B<sub>2</sub> finden sich ähnliche polemische Verunglimpfungen eines Gegners wie in 13, 4–13 (vgl. 22, 3–7. 9–16; 26, 2–4; 34, 7–9. 34–37\*; 35, 15–16). Auch die expliziten Aufforderungen an die Gesprächsgegner, zu schweigen bzw. auf die Entgegnungsrede zu hören, stellen eine typische Redeweise von B<sub>2</sub> dar (vgl. 13, 5 mit 33, 33b; 13, 6a mit 33, 31a. 33a; 34, 7a und 13, 13a mit 31, 31b). Darüber hinaus ist das Verb *hqr* in der Bedeutung „einen Rechtsstreit prüfen“ im Ijobbuch nur noch in 29, 16 (B<sub>2</sub>) belegt; und schließlich findet sich auch die Rede von der Schrecken verbreitenden Hoheit Gottes (13, 11) vorwiegend in der Textschicht von B<sub>2</sub> (22, 10–12; 25, 2).

13, 14–16 schließen über V. 4–13 hinweg an V. 3 der Grundschrift an, indem sie die Ankündigung des Rechtsstreits mit Gott fortführen. Dennoch ist diese Anknüpfung nicht ursprünglich, wie ein Blick auf 13, 20 ff. zeigt. Denn einerseits zählen letztere Verse auf jeden Fall zur Grundschrift, da sie in Form einer direkten Anrede die in 13, 3 angekündigte Auseinandersetzung mit Gott tatsächlich präsentieren, andererseits aber



stehen zu ihnen V. 14–16 im Widerspruch. Denn in V. 15 verkündet Ijob in trotzigem Beharren, Gott möge ihn töten, er werde dennoch seinen Weg vor ihm rechtfertigen; in V. 20–22 hingegen fleht er demütig, Gott möge von ihm ablassen, damit er überhaupt seine Rechtssache vor ihm ausbreiten kann. Weitere inhaltliche Akzentverschiebungen bestätigen den Bruch zwischen V. 14–16 und V. 3. 20 ff.: in V. 3 begeht Ijob einen Rechtsstreit mit Gott, in V. 15 hingegen lediglich eine Rechtfertigung seines Lebens vor Gott. Entsprechend wird das Verb *jkb* in V. 3 in der Bedeutung „rechten, streiten“ verwendet, in V. 15 hingegen in der Bedeutung „rechtfertigen, verteidigen“. Schließlich kündigt Ijob in V. 3 eine Rede gegen Gott an, die jedoch in V. 14–16 nicht enthalten ist, sondern erst mit V. 20 beginnt. Sind somit V. 14–16 jünger als die Grundschrift, aber auch älter als B<sub>2</sub>, dann kommen als Verfasser nur EV oder B<sub>1</sub> in Frage. Für B<sub>1</sub> spricht die für diesen Bearbeiter charakteristische Verschärfung der Anklage Gottes aus dem Munde Ijobs sowie die Vorstellung, daß Gott in einem unerbittlichen, todbringenden Kampf gegen den Menschen anstürmt (30, 11. 17–19. 24).

13, 17–18 stellen eine Redeeinleitung dar, die im Anschluß an V. 14–16 deplaziert erscheint. Denn während Ijob in V. 14–16 schon eine Hinwendung zu Gott vollzogen hat, wendet er sich in V. 17–18 noch einmal zu den Freunden zurück. Als Fortsetzung der Grundschrift in 13, 3 jedoch ergeben 13, 17–18 einen ausgezeichneten Sinn: In V. 3 kündigt Ijob einen Rechtsstreit mit Gott an, in V. 17–18 fordert er die Freunde auf, diesem mit Aufmerksamkeit zu folgen, da er seine Gerechtigkeit erweisen werde.

13, 19 zählt nicht mehr zur Grundschrift von V. 17–18. Während dort die Höraufforderung an die Freunde der Ausrichtung ihrer Aufmerksamkeit auf die in 13, 3 angekündigte Rede Ijobs zu Gott diene und somit ein Schweigen der Freunde implizierte, provoziert die Aufforderung zum Rechtsstreit in 13, 19 ein erneutes Reden der Freunde. Aber auch B<sub>2</sub> und B<sub>3</sub> kommen nicht als Verfasser von V. 19 in Frage. Denn erstens spricht Ijob in 13, 8 (B<sub>2</sub>) von einem Rechtsstreit der Freunde zugunsten Gottes, in 13, 19 hingegen von einem Rechtsstreit mit Ijob. Zweitens befiehlt Ijob in 13, 5 f. 13 (B<sub>2</sub>) den Freunden zu schweigen, damit er selbst reden kann, während er sie in V. 19 zum Reden auffordert und seinerseits zu schweigen verspricht. Drittens widerlegt Ijob in 12, 7–10 und 12, 13–13, 2 (B<sub>3</sub>) die Weisheit der Freunde, so daß eine erneute Aufforderung an sie, in einem Rechtsstreit ihre Weisheit vor Ijob auszubreiten (13, 19), paradox erscheint. Kann V. 19 somit weder dem Ijobdichter noch den Bearbeitern B<sub>2</sub> und B<sub>3</sub> zugewiesen werden, so stammt er vermutlich aus der Hand von B<sub>1</sub>, der auch unmittelbar voraus V. 14–16 ergänzte.

13, 20–27a setzen, wie schon oben festgestellt, die Grundschrift der Ijobdichtung 12, 1–3a; 13, 3. 17–18 fort, während 13, 27b eine nachklappende, V. 27a wiederholende Glosse darstellt. 13, 28–14, 12 sind gleichfalls sekundär. Sie unterbrechen die auf den speziellen Streitfall Ijobs gerichtete Streitrede in 13, 20–27a mit einer klagenden Reflexion auf das leidvolle dem Tod entgegeneilende Menschengeschick allgemein. Lediglich 14, 3 kehrt zur direkten Anrede Gottes und zur Ichform des Redners zurück. Doch auch dieser Vers zählt aufgrund seiner Abhängigkeit vom 14, 2 nicht zur Grundschrift. Als Verfasser von 13, 28–14, 12 kommt B<sub>2</sub> in Frage. Zunächst präsentieren 25, 4 und 30, 23 von B<sub>2</sub> das gleiche Menschenbild wie 13, 28–14, 12: Kein Mensch ist rein vor Gott (14, 4; 25, 4); deshalb wird jeder unwiderruflich im Tod enden (14, 10–12; 30, 23). Sodann verwendet B<sub>2</sub> in 25, 4 zur Kennzeichnung der Vergänglichkeit und Unreinheit des Menschen die gleiche Redewendung wie 14, 1: „der von der Frau Geborene“ (*ʾēlūd ʾišā*). Schließlich ist die verschärfte Anklage Ijobs gegen Gott, daß er wie ein

erbitterter Feind gegen ihn kämpfe, charakteristisch für B<sub>2</sub> (14, 3. 5. 6a; vgl. 30, 20–23). Innerhalb des Abschnittes 13, 28–14, 12 ist eine geringfügige Glossierung zu erkennen: Die metrisch überschüssigen Halbverse 5b. 7b und 12b stellen nachklappende Doppelungen zu V. 5a. 7aß und 12aß dar, wobei das Bild vom Festsetzen einer Grenze (*hoq*) in V. 5b auch schon in der Glosse 38, 10 begegnet.

Zwischen 14, 12a und 13 ist ein inhaltlicher Bruch zu erkennen. Während Ijob in V. 12a betont, daß der Tod das unausweichliche Ende des Menschen ist, setzt er in V. 13 voraus, daß es einen nur vorübergehenden Aufenthalt in der Scheol gibt. 14, 13 setzt somit nicht mehr die Textschicht von B<sub>2</sub> in 13, 28–14, 12\* fort. Hingegen schließt der Vers problemlos an die Grundschrift 13, 27a an, da er nicht eigentlich vom Tod spricht, sondern bildhaft von dem Verbergen des Menschen in der Scheol als dem Bewahrtwerden vor den Leiden des göttlichen Zorngerichts im Leben. Genau dies ist aber die Intention der Streitrede Ijobs mit Gott in 13, 20–27a. 14, 13b allerdings stellt eine 14, 13aß verdeutlichende Glosse dar, die sich inhaltlich mit den Glossen 14, 5b und 38, 10 berührt. V. 14 kehrt dann wieder zu der grundsätzlichen Reflexion des menschlichen Todesgeschicks von 13, 28–14, 12\* zurück und ist somit wie letztere Verse zur Textschicht von B<sub>2</sub> zu zählen. Angeregt wurde B<sub>2</sub> allerdings durch die ursprünglich bildlich gemeinte Rede von dem Verborgensein des Menschen in der Scheol und seinem Herausgerufenwerden durch Gott (14, 13a. 15). Sie weckte in B<sub>2</sub>, den die scheinbare Endgültigkeit des Todes bedrängte (14, 2. 10–12a), die Frage, ob es auch ein Entkommen aus dem Tode überhaupt gibt.

In 14, 15–21 wird wiederum die Grundschrift der Ijobdichtung greifbar, wobei V. 15–16 unmittelbar an V. 13a anknüpfen. Lediglich V. 17 und 19aß zeigen sekundären Charakter: V. 17 stellt eine variierte Glosse zu V. 16b dar. Die explizite Thematisierung des Vergehens und der Schuld Ijobs widerspricht seiner Behauptung in 13, 18b (ID): „Ich weiß, daß ich gerecht bin“, wengleich Ijob dort keine Sündlosigkeit beanspruchte, wie die Bemerkung in 14, 16b erkennen läßt. Der überschüssige Halbvers 19aß führt sekundär das Bild in V. 19aα weiter.

V. 22 klappt nach und greift hinter die Aussage über den Tod des Menschen in V. 20 f. zurück, insofern nun wieder vom Schmerz des Lebenden die Rede ist. Damit hat auch eine Akzentverschiebung in der Thematik stattgefunden: Während in V. 20 f. die Erfahrung des Todes als des Gipfels der Hoffnungslosigkeit im Mittelpunkt steht und damit der Höhe- und Endpunkt in der Ijobrede erreicht ist, spricht V. 22 von der Empfindung des Schmerzes als einer je individuellen Erfahrung im Leben, die den Betroffenen zur Klage über sein eigenes Dasein veranlaßt. Kann V. 22 demnach nicht mehr der Grundschrift der Ijobdichtung angehören, dann geht er am ehesten auf die Hand von B<sub>1</sub> zurück, der den Ichklagen des leidenden Ijob einen breiten Raum gewährt (12, 4a; 30, 9–11. 16–19. 26–31).

## A. Die Grundschrift der Ijobdichtung

### 1. Ijob 14, 13a. 15–16

Die Verse 14, 13a. 15–16 bilden den Höhepunkt der vierten Ijobrede Kap. 12–14\*, welche in der Kontroverse zwischen Ijob und den Freunden

und Ijob und Gott einen Wendepunkt markiert. Denn einerseits werden die Freunde als Partner der Kontroverse zum ersten Mal explizit ausgeschaltet und Gott zum alleinigen Gegenüber gemacht (12, 2. 3a; 13, 3); hierbei steigert sich die Kontroverse auf ihren Höhepunkt, indem Ijob Gott nicht nur als Rechtsgegner auf gleicher Ebene entgegentritt (13, 18), sondern ihn sogar wie ein Richter im Verhör zur Verantwortung zieht (13, 22—27a). Andererseits geht damit zum ersten Mal eine explizite Äußerung der Hoffnung Ijobs auf Gott Hand in Hand; sie findet sich in den zu untersuchenden Versen 14, 13a. 15—16:

- 14, 13a O würdest du mich doch in der Scheol verbergen,  
würdest mich verstecken bis zur Wendung deines Zornes!  
15 Du würdest rufen, und ich würde dir antworten,  
nach dem Werk deiner Hände würdest du dich sehnen.  
16 Ja, jetzt würdest du meine Schritte zählen,  
nicht mehr müßtest du wachen über meiner Sünde.

Diese Verse sind in der Auslegung umstritten. Diejenigen Autoren, die die Problemfrage in 14, 14: „Wenn stirbt ein Mann, kann er dann wieder lebendig werden?“ als ursprünglich betrachten, müssen in der Rede vom Verbergen in der Scheol in V. 13a einen realen Todeswunsch Ijobs und in der Schilderung der heilvollen Zuwendung Gottes in V. 15—16 einen Ausdruck seiner Hoffnung auf postmortale Gottesgemeinschaft sehen<sup>18</sup>. Andere Interpreten scheiden die Problemfrage als sekundär aus und deuten die Rede vom „Verbergen in der Scheol“ in V. 13 als bildhafte Umschreibung des von Gott gewährten Schutzes vor seinem eigenen Zorngericht sowie die Heilsschilderung in V. 15 (16) als das Geschenk eines neuen Gottesverhältnisses nach Beendigung des Gerichts<sup>19</sup>. In beiden Fällen handelt es sich, wie dabei eigens betont wird, um rein innergeschichtliche Vorgänge und nicht um ein Sterben und Wiederaufleben nach dem Tod, etwa im Sinne einer Auferstehung. Wenn auch in der Tat V. 14 sekundär ist und somit V. 13a. 15 f. nicht im Sinne einer Auferstehungshoffnung interpretiert werden können, so ist doch der Deutung von V. 15 f. als Wiederherstellung einer rein innergeschichtlichen Heilsgemeinschaft mit Gott nicht ohne weiteres zuzustimmen. Denn abgesehen davon, daß die nachexilische Eschatologie die neue Heilsgemeinschaft mit Gott als Aufhebung des Gerichtszustandes dieser Weltzeit und damit als das Ende der Geschichte erwartet, enthalten auch die Verse 15 f. selbst deutliche Hinweise auf den endescha-

<sup>18</sup> O. SCHILLING, *Der Jenseitsgedanke im Alten Testament*, Mainz 1951, 55; G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, München 1978, 420: Anm. 54; H. GROSS, *Ijob*, 56.

<sup>19</sup> G. FOHRER, *Das Buch Hiob*, 258; F. HORST, *Hiob BK XVI/1*, Neukirchen 1968, 210 f. u. a.

tologischen Charakter ihrer Aussagen. Um dies zu erkennen, ist es jedoch nötig, den interpretierenden Rückgriff von V. 15 f. auf die Paradieserzählung Gen 3 zu beachten. Die in Gen 3 aufgrund der Sünde unter negative Vorzeichen geratene Begegnung des Menschen mit Gott — das Kommen Gottes zur Gemeinschaft mit dem Menschen wird zu einer Konfrontation im Gericht — wird in Ijob 14, 15 f. wieder ins Positive zurückgewendet, indem die Elemente der Gerichtstheophanie zu Momenten einer heilvollen Begegnung mit Jahwe umgestaltet werden: Versetzte das Kommen Gottes in Gen 3, 8 ff. den Menschen in einen panischen Schrecken, so daß er den Ruf Gottes (*qr'*) in die Gemeinschaft mit ihm floh, so wird Ijob in 14, 15a diesem Ruf (*qr'*) furchtlos standhalten und Gott in Freimut antworten. Mußte Gott den Menschen aufgrund der Sünde aus seiner heilvollen Nähe verbannen und in die Gottesferne eines die ganze Weltzeit umfassenden Strafgerichts hinausstoßen (Gen 3, 23 f.), so sehnt er sich in Ijob 14, 15b innig nach dem Werk seiner Hände. War der Mensch am Anfang peinlich auf die Verschleierung seines Wandels vor Gott bedacht, indem er die Begegnung mit ihm floh und schließlich die Verantwortung für seine Sünde abwälzte (Gen 3, 9—13), so kann Ijobs Wandel offen vor Gottes prüfendem Blick daliegen (14, 16a), ohne daß Gott nach einer Sünde bei ihm forschen müßte (14, 16b). Bedenkt man nun im Blick auf diese kontrastierenden Analogien, daß es sich in Gen 3 um eine urgeschichtliche, d. h. nicht historische, sondern prototypische Darstellung des Anfangs handelt, deren Ziel die Wesensbestimmung der in Sünde gefallenen Schöpfung und ihres von da an gestörten Verhältnisses zu Jahwe ist<sup>20</sup>, dann gilt Entsprechendes auch für Ijob 14, 15—16: Im Gegenüber zur urgeschichtlichen präsentiert der Ijobdichter eine endgeschichtliche, d. h. gleichfalls nicht historische Darstellung eines innergeschichtlichen Ereignisses, sondern die Wesensbestimmung der zukünftigen, von der Macht der Sünde (14, 16b) und ihrer Folge, dem Gericht (14, 13aß), befreiten, zu ihrem ursprünglichen Verhältnis mit Jahwe zurückgeführten (14, 15) — d. h. vollendeten — Schöpfung. Es ist offenbar, daß der Ijobdichter damit jenen endeschatologischen Heilszustand im Blick hat, wie ihn die oben beschriebene nachexilische Eschatologie erwartete. Zwar spricht er in diesem Zusammenhang noch nicht ausdrücklich von einer Überwindung des Todes und damit erst recht nicht von einer Auferstehung der Toten, doch liegt es in der inneren Konsequenz einer von der Macht der Sünde befreiten Heilsgemeinschaft des Menschen mit dem ewigen Gott, daß in ihr der Tod als Sold der Sünde keine Macht mehr besitzt. Was allerdings mit jenen Menschen geschieht,

<sup>20</sup> Vgl. E. HAAG, Die Ursünde und das Erbe der Gewalt im Licht der biblischen Urgeschichte, TThZ 98 (1989) 21—38; DERS., Der Mensch am Anfang, TThSt 24, Trier 1970.



die der Tod noch vor dem Ende ereilt, wird in Ijob 14, 13a. 15 f. nicht mehr reflektiert. Diese Frage, die schließlich unmittelbar zur Frage nach der Auferstehung der Toten führt, bildete für den Ijobdichter noch kein drängendes Problem. Erst der zweite Bearbeiter machte sie zum Gegenstand einer ausdrücklichen Reflexion (14, 14).

Hat man jedoch erkannt, daß Ijob in 14, 15 f. seine Hoffnung nicht auf eine innergeschichtliche Heilswende, sondern auf die universale Heilsvollendung am Ende der Zeiten richtet, dann erschließt sich auch die Bedeutung des umstrittenen Verses 13a völlig problemlos. Die dort ausgesprochene Bitte, Gott möge Ijob in der Scheol verbergen bis zur Wendung seines Zornes, zielt dann in der Tat, wie die neuere Forschung fast einhellig betont, nicht auf die Bewahrung durch Gott im Tod, sondern auf die Rettung vor dem Untergang im Strafgericht dieser Weltzeit, so daß die diesseitige Lebensspanne bis an jenes Ende heranreicht, an dem Gott das Strafgericht über die sündige Schöpfung aufhebt und dem Menschen die vollendete Lebensgemeinschaft mit sich für immer gewährt. Traditionsgeschichtlich steht im Hintergrund der Gedanke von dem Bewahrtwerden des Gerechten in einem universalen Zorngericht Gottes über die sündige Schöpfung, wie er in der Sintfluterzählung Gen 6, 5—8, 22 entfaltet wird. Die Arche übt dort die gleiche Funktion aus wie die Scheol in Ijob 14, 13a<sup>21</sup>. Sie ist der von Gott selbst gewährte Zufluchtsort vor der Vernichtungsgewalt seines Gerichts, an dem der Gerechte Noach sicher geborgen ist, bis Gott seinen Zorn wendet (Gen 6, 13 f. 17 f.; 7, 1. 7. 23; vgl. Ijob 14, 13a). Dann gedenkt er des Noach und ruft ihn aus der Arche hervor (Gen 8, 1. 15 f.; vgl. Ijob 14, 15a), um eine neue heilvolle Lebensgemeinschaft mit ihm zu begründen (Gen 9, 1—17; vgl. Ijob 14, 15b). In ihr wird Gott zwar weiterhin über den Wegen der Menschen wachen, aber nicht mehr ihre Fehltritte aufspüren, um sie zu vernichten (Gen 8, 21 f.; 9, 11—15; vgl. Ijob 14, 16). Diese auffälligen Analogien legen die Vermutung nahe, daß der Ijobdichter — wie in V. 15—16 so auch in V. 13a — bewußt an ein urgeschichtliches Geschehen anknüpft, um im Rahmen seiner endgeschichtlichen Heilserwartung in V. 15 f. eine letztgültige Aussage über Gottes Rettermacht zu treffen. Das aber bedeutet, daß Ijobs Bitte um Bewahrung im Gericht dieser Weltzeit nichts Geringeres darstellt als einen Appell an den Retterwillen und die Rettermacht Gottes, welche von Anfang der Schöpfung an dem Menschen zugesagt sind als ein selbst in der Verfremdung des Gerichts unwandelbarer Wesenszug Gottes (vgl. Gen 9, 12—17). Neben diesem thematischen gibt es aber auch noch einen formalen Grund für die Anknüpfung von Ijob 14, 13a an die Noacherzählung

---

<sup>21</sup> G. FOHRER, Das Buch Hiob, 258.

in Gen 6—8: In Ez 14, 14 werden Noach und Ijob, zusammen mit Daniel, als die exemplarischen Gerechten angeführt, deren Leben Jahwe um ihrer Gerechtigkeit willen vor der Vernichtung in dem sie umgebenden Strafgericht bewahrt. Der Ijobdichter mag als schriftgelehrter Weiser Kenntniss von dieser Tradition besessen und aus ihr die Anregung empfangen haben, seine Hoffnung auf endgültige Rettung des leidenden Gerechten aus dem Strafgericht dieser Weltzeit an jener urbildlichen Rettungstat Gottes in Gen 6—8 zu orientieren. Indem er im Unterschied zu ihr aber Ijob bitten läßt, Gott selbst möge ihn vor dem Gericht bewahren, das er doch andererseits selbst über ihn verhängt hat, bringt er eine bittere Anfechtung seines Glaubens zum Ausdruck, die den Reflexionshorizont der Fluterzählung noch nicht berührt hatte. Denn einerseits kennt er Gott aus den Offenbarungszeugnissen seines Volkes als den Retter, der den Gerechten vor dem Untergang im Strafgericht bewahrt, andererseits aber erfährt er Gott als den Richter, der ihn, den Gerechten, schonungslos im Gericht zu vernichten droht (14, 18—21\*; vgl. 23, 13—15 u. ö.). So ist denn auch der Aufblick zu Gott als dem Retter und die Erwartung der vollendeten Heilsgemeinschaft mit ihm vorerst nicht mehr als das flüchtige Aufleuchten einer Hoffnung, die sogleich wieder hinweggefegt wird von den schweren Erfahrungen eines todbringenden Gerichts (14, 18—21\*).

## 2. Ijob 16, 18—22

Doch gleich in der folgenden Rede Kap. 16—17\* greift Ijob denselben Faden der Hoffnung wieder auf, indem er nun sogar noch einen Schritt weiter geht:

- 16, 18 O Erde, decke nicht zu mein Blut,  
und nicht gebe es eine Ruhestätte für mein Hilferufen!  
19 Auch jetzt noch, siehe, ist im Himmel mein Zeuge  
und mein Bürge in den Himmelshöhen.  
20 Meine Freunde verspotteten mich<sup>22</sup>,  
zu Gott hin aber weint mein Auge,  
21 damit er Recht schaffe dem Mann (im Streit) mit Gott  
und entscheide zwischen<sup>23</sup> dem Menschen und seinem Gegenpart<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Die Übersetzung des Halbverses ist umstritten. Zur ausführlichen Darstellung der zahlreichen Konjekturenvorschläge vgl. A. DE WILDE, Das Buch Hiob, 193 f.

<sup>23</sup> Es ist mit einigen MSS *ûbên* (so die Mehrheit der Autoren) statt *ûbæn* zu lesen.

<sup>24</sup> *re'â* kann neben *'is* (hier dafür *'ādām*) auch die Bedeutung „der andere in einem Streite“, d. h. „der Gegenpart“, annehmen, mit welchem hier in Parallele zum ersten Halbvers Gott gemeint wäre (so F. HORST, Hiob, 240. 242. 253 u. a.). Der Bezug des Nomens auf den Menschen bei vergleichender Übersetzung der Kopula (*ûbæn*): „Daß Recht er spreche gegen Gott wie zwischen einem Menschenkind und seinem Freund“ (so mit VST: N. PETERS, Das Buch Job, EHAT 21, Münster 1928, 169; H. H. ROWLEY, Job,

- 22 Denn nur noch wenige Jahre kommen,  
dann gehe ich den Weg, auf dem ich nicht mehr zurückkann.

Mit der beschwörenden Bitte Ijobs in V. 18a, die Erde möge sein Blut nicht zudecken, greift der Dichter eine alte Vorstellung aus dem Bereich der Blutrache auf, wonach unschuldig vergossenes Blut, das unbedeckt am Tatort liegt, nach Rache schreit und Gottes Einschreiten herausfordert, wenn nicht ein Mensch als Rächer und Bedecker des Blutes auftritt (vgl. Gen 4, 10; 37, 26; 1 Sam 26, 20; Ez 24, 7 ff.)<sup>25</sup>. G. Fohrer u. a. möchten diese Vorstellung in Ijob 16, 18 „bildlich und übertragen“ verstehen. Sie sei lediglich „eine formelhafte Ankündigung dessen, daß er (Ijob) sein Recht mit dem größtmöglichen Nachdruck fordert“; in keinem Fall handle es sich um eine reale Aussage über den Tod. Dagegen spräche der Kontext, und zwar insbesondere V. 22, in dem Ijob seine Forderung damit begründe, daß er nur noch kurze Zeit zu leben habe<sup>26</sup>. Träfe Fohrers bildliche Deutung von V. 18 tatsächlich zu, dann stellte sich die Frage, weshalb der Ijobdichter ein Motiv aufgreift dessen spezifische Bedeutung — in diesem Falle die Forderung gerechter Vergeltung für einen Ermordeten nach seinem Tod — ihn überhaupt nicht interessiert. Nimmt man jedoch die Wahl des Motivs ernst, dann vergleicht Ijob in der Tat sein eigenes, bald unter dem Zorngericht Gottes vernichtetes Leben mit dem eines unschuldig Ermordeten, um mit Hilfe des Bildes von dem unbedeckt daliegenden und zu Gott um Rache schreienden Blut<sup>27</sup> seinen Anspruch auf Rechtfertigung durch Gott auch nach seinem Tode kundzutun. Der von Fohrer als Haupteinwand angeführte V. 22 steht hierzu nicht in Widerspruch. Vielmehr wendet sich Ijobs Hoffnung gerade deshalb über den Tod hinaus, weil die Kürze und Hoffnungslosigkeit seines gegenwärtigen Lebens (V. 22) die Erwartung einer diesseitigen Rechtfertigung nicht mehr zuläßt. Den Grund seiner Hoffnung legt Ijob sodann in seinem Bekenntnis V. 19–21 dar: Auch jetzt noch, d. h. auch nach seinem Tod, bleibt Gott für ihn Zeuge und Bürge seiner Unschuld. Denn er, der im Himmel thront und deshalb im Unterschied zu den Freunden die wahren, das Vergeltungsdenken sprengenden Zusammenhänge des Weltgeschehens kennt, muß wissen, daß Ijob zu Unrecht im Strafgericht dieser Weltzeit zugrunde gegangen ist. So fleht Ijob zu Gott als seinem einzigen Helfer (V. 20), er möge ihm auch nach dem

150 f. u. a.) bringt wohl die Tendenz der späteren Übersetzungen zum Ausdruck, die Aussagen Ijobs gegen Gott zu entschärfen.

<sup>25</sup> Vgl. F. HORST, Hiob, 252; E. MERZ, Die Blutrache bei den Israeliten, BWAT 20 (1916) 50 f.

<sup>26</sup> G. FOHRER, Das Buch Hiob, 290 f.; F. HORST, Hiob, 255.

<sup>27</sup> Da das Blut als Sitz des menschlichen Lebens immer auch den Menschen als solchen meint, kann die 1. P. Sg. *zā<sup>ca</sup>kāti* in V. 18 problemlos belassen werden, ohne daß damit der Bildbereich gestört würde (vgl. F. HORST, Hiob, 252).

Tod noch Recht verschaffen „im Streit mit Gott“ (V. 21). Mit letzterer Aussage bringt Ijob nicht ein unauflösliches Paradox seines Glaubens zum Ausdruck, sondern im Rahmen jener obengenannten nachexilischen Eschatologie ein Vertrauensbekenntnis zu Gott, seinem Erlöser: Er möge am Ende der Zeiten, wenn er das Strafgericht über die sündige Schöpfung aufhebt, ihm, dem er als einem Teil dieser Schöpfung während seiner Lebenszeit notwendig als Richter begegnete, auch dann zu seinem Recht verhelfen, wenn er den Tod noch vor dem Ende erleidet.

Ijobs Hoffnung auf Rechtfertigung und Rettung durch Gott greift somit zum ersten Mal explizit über die Schwelle des Todes hinaus, wenngleich das „Wie“, d. h. also die Frage nach der Auferstehung von den Toten, noch nicht eigens reflektiert wird. Daß hingegen das „Wie“ der endeschatologischen Rechtfertigung jenseits des Todes gerade im Bild eines Rechtsstreits dargestellt wird, d. h. Ijob ein Gericht erwartet, in dem Gott ihm endgültig Gerechtigkeit verschafft, öffnet den Blick für den traditionsgeschichtlichen Hintergrund der Hoffnung Ijobs. Es ist die nachexilisch-prophetische Verheißung von der Aufrichtung der Königsherrschaft Gottes am Ende der Tage, die mit einem universalen Gottesgericht über die ganze Menschheit einhergeht (Joel 4; Obd 8—21; Zef 1, 14—3, 18; Sach 12—14; Jes 33). In diesem Gericht wendet Gott das leidvolle Geschick seines Volkes, indem er ihm Recht verschafft vor all seinen Feinden (Joel 4, 1—3); die Feinde selbst aber sowie alle Frevler im Volk werden vernichtet für immer (Joel 4, 4—14, 19; Jes 33, 7—13). Danach beginnt der Zustand eines vollendeten ewigen Heils in der unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott auf dem Zion (Jes 33, 17, 20; Joel 4, 18—20), eine Zeit paradiesischer Fülle (Jes 33, 21; Joel 4, 18), in der alle Schrecken und Nöte des Gerichts dieser Weltzeit vergessen (Jes 33, 18 f.) sowie Krankheit und Schuld für immer ausgelöscht sind (Jes 33, 23 f.). Es ist offenbar, daß der weisheitliche Verfasser der Ijobdichtung an diese kollektive Verheißung der nachexilischen Prophetie anknüpft, um sie für den einzelnen, d. h. für den Menschen schlechthin, fruchtbar zu machen. So hofft er, daß im universalen Gottesgericht am Ende der Zeiten auch der einzelne Fromme eine Wende seines Geschicks erfährt, indem Gott auch ihm Recht verschafft vor den Augen seiner Widersacher (16, 20 f.) und ihm die Vollendung des Heils gewährt, wie sie von der Schöpfung her dem Menschen zugedacht war: die ungebrochene Gottesgemeinschaft, frei von Leid und Schuld (14, 15—16). In dem Augenblick jedoch, in dem die kollektive Heilserwartung der Prophetie zum Rahmen einer persönlich-individuellen Heilshoffnung innerhalb der Weisheit wurde, mußte das Problem des Todes in Sicht kommen. Denn konnte das Volk als ganzes sehr wohl erwarten, durch den Lauf der Geschichte hindurch fortzuexistieren, um mit seiner

äußersten Spitze das Ende der Zeiten, d. h. die Vollendung des Heils, zu erreichen, so sah der einzelne sich von der Heilsvollendung ausgeschlossen, sobald der Tod ihn bedrohte. Angesichts der Bitterkeit einer solchen Erfahrung mußte die Frage laut werden: Wo bleiben Gottes Gerechtigkeit und seine heilsgeschichtliche Führung im Leben des einzelnen, dessen Schicksal der unausweichliche Tod ist? Mit dieser Frage rang der Ijobdichter. Die Verse 16, 18—22 bezeugen, daß er mitten in der Ausweglosigkeit seiner Not schließlich Zuflucht fand in der Hoffnung, daß Gott den einzelnen auch jenseits seines Todes zum Heil führt. Hierbei mag ihn zum einen die Glaubensgewißheit geleitet haben, daß Gott, der schon einmal seine todüberwindende Macht bei der Herausführung seines Volkes aus dem Grab des Exils (Ez 37) erwiesen hatte, auch ihn, den einzelnen, nicht im Tod zurücklassen wird. Zum anderen besaß er möglicherweise Kenntnis von der eschatologischen Verheißung in Joel 4, 20 f.: „Aber Juda wird ewig bestehen und Jerusalem von Geschlecht zu Geschlecht. „Und ich werde rächen ihr Blut . . . ‘Jahwe wird wohnen in Zion.“

### 3. Ijob 19, 23—24. 28. 29aαb

Wird in Ijob 16, 18—22 die Vorstellung eines eschatologischen Endgerichts, in dem der Gerechte nach den Leiden dieser Weltzeit Rechtfertigung und Heil erlangt, durch die Bildrede vom Rechtsstreit Ijobs mit Gott erst angedeutet, so sprechen 19, 23—24. 28. 29aαb ausdrücklich von diesem Gericht:

- 19, 23 Wer macht denn, daß aufgeschrieben werden meine Worte,  
wer macht denn, daß sie in ein Buch geschrieben werden?  
24 Mit einem eisernen Griffel und mit Blei  
sollen sie bis in alle Ewigkeit in einen Felsblock eingehauen werden!  
28 Wenn ihr sagt: „Wie wollen wir ihn verfolgen  
und den Grund einer Sache gegen ihn finden!“,  
29<sup>a</sup> dann fürchtet euch vor dem Schwert,  
denn ihr sollt wissen: Es gibt ein Gericht!

In diesen Versen formuliert Ijob zunächst den sehnlichen Wunsch, daß seine Worte, gemeint sind die Reden zu seiner Verteidigung, unauslöschlich und für alle Zeiten festgehalten werden (V. 23—24). G. Fohrer wertet diesen Wunsch als einen Appell an die Nachwelt: Wenn Ijob sterbe, bliebe seine Verleumdung durch die Freunde unwiderlegt, und er würde in den Augen der Nachwelt als Beispiel eines großen Sünders gelten. Darum möchte Ijob seine Worte aufgezeichnet wissen, damit sie auch jenseits des Todes seine Unschuld verfechten<sup>28</sup>. Tatsächlich legt die Rede von dem

<sup>28</sup> G. FOHRER, Das Buch Hiob, 316.



Einhauen der Worte Ijobs „in einen Felsblock“, in dem sie bis in Ewigkeit fort dauern sollen, die Annahme nahe, daß Ijob an eine Rechtfertigung nach seinem Tode denkt. Doch kann es sich kaum, wie Fohrer annimmt, um die bloße Reinigung seines Andenkens in den Augen der Nachwelt handeln<sup>29</sup>. Denn die Bitte darum stünde in keinem Verhältnis zu dem Ernst der Verzweiflung, mit dem Ijob über den bevorstehenden Tod als das Ende seines Lebens und seiner Gottesbeziehung klagt (7, 7–21\*; 10, 8–9; 14, 18–21\*; 17, 13–15). Wenn Ijob darüber hinaus schon in 14, 13a. 15 f.; 16, 18–22 unter Aufbietung all seiner Kräfte seine Rettung vor dem Untergang im Strafgericht dieser Weltzeit erflachte, dann muß es ihm auch in 19, 23–24 um das Heil seiner Person und nicht nur um deren Nachruhm gehen. Die bloße Rettung des letzteren vermöchte außerdem nicht auch Gott für den Menschen zu retten, d. h. nicht wirkliches Licht in das Dunkel der Frage nach Gottes Gerechtigkeit und seiner heilsgeschichtlichen Führung zu bringen. Indem Ijob aber in 19, 23–24 das Heil seiner Person jenseits des Todes ersehnt, setzt er wie schon in 16, 18–22 voraus, daß es ein Überschreiten der Todesschwelle für den Menschen tatsächlich gibt, wenngleich auch hier die Frage nach der Auferstehung der Toten noch nicht eigens thematisiert wird. Blickt man jetzt aber unter dieser Voraussetzung auch auf die Warnung Ijobs an die zu Feinden gewordenen Freunde in V. 29a**ß**, dann wird offenbar, daß der gesamte Textabschnitt 19, 23–24. 28. 29a**ß** auf dem gleichen traditions geschichtlichen Fundament basiert wie 16, 18–22: Ijob appelliert an das die Gerichtssituation der gegenwärtigen Weltzeit ablösende und die vollendete Heilszeit herbeiführende eschatologische Endgericht, in dem die Frommen auch jenseits ihres Todes noch Rechtfertigung und Heil erlangen, während die Frevler ihre endgültige Aburteilung erfahren<sup>30</sup>.

#### 4. Ijob 23, 3–7. 13–15

Basieren nach der bisherigen Analyse alle Hoffnungsäußerungen Ijobs in den Dialogreden auf der oben beschriebenen endeschatologischen Erwartung der nachexilischen Epoche, dann muß auch der hoffnungsvolle Appell in der Schlußklage (Kap. 23\*)<sup>31</sup> dort seine Wurzeln haben. Dies bestätigt

<sup>29</sup> Ebenda, 317.

<sup>30</sup> In denselben traditions geschichtlichen Horizont gehört auch Mal 3, 16–19. Vgl. hierzu TH. MENDE, „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt“ (Ijob 19, 25), TThZ 99 (1990) 15–35.

<sup>31</sup> Innerhalb der Komposition der Grundschrift übt Ijob 23\* in Entsprechung zu der Eingangsklage Ijob 3\* die Funktion einer Schlußklage aus, die von den Dialogreden zwischen Ijob und den Freunden zu den Gottesreden überleitet (vgl. TH. MENDE, *Durch Leiden*, 278 f.).

zunächst die Tatsache, daß Ijob für die ersehnte Rechtfertigung durch Gott in 23, 3—7 das gleiche Bild eines Rechtsstreits wählt wie in 16, 19—21. Sodann weist auch die eigentümliche Rede vom Erkennen und Finden Gottes sowie vom Gelangen zu seiner Wohnung, um dort die Rechtssache vorzutragen (V. 3), auf jene eschatologischen Zusammenhänge hin. Denn der Terminus *ʾkūnā* begegnet in der Bedeutung „Wohnung“ nur noch in der exilischen Verheißung Ez 43, 11, wo er die innere Wohnung Jahwes, d. h. das Allerheiligste im neuen Tempel der Zukunft bezeichnet<sup>32</sup>, der einst als der ewige Wohnsitz Jahwes inmitten seines Volkes das Unterpfand sein wird für die Vollendung des mit der Begnadigung im Exil begonnenen Heils. In diesem Tempel werden dann die Ein- und Ausgänge allen Israeliten bekannt sein (Ez 43, 11), so daß alle unmittelbaren Zugang haben zur Wohnung Jahwes, d. h. zur ungehinderten, vollendeten Lebensgemeinschaft mit Gott selbst. Für den Ijobdichter, der auf die Vollendung des zweiten Tempels (515 v. Chr.) schon zurückblickt, ohne daß die mit ihr erwartete Vollendung des Heils eingetroffen wäre, bleibt jene Wohnung Jahwes sowie der allen bekannte Zugang zu ihr jedoch weiterhin Gegenstand der Verheißung, deren Erfüllung er nun im Rahmen der nachexilischen Eschatologie erst am Ende der Geschichte erwartet. Ijobs Bitte in 23, 3, Gott zu erkennen und zu finden und zu seiner Wohnung zu gelangen, hat somit keine innergeschichtliche Heilswende im Blick, sondern wie schon in 16, 19—21 und 19, 23—24. 28. 29\* das eschatologische Endgericht, in dem Ijob hofft, ungehindert vor Gottes Angesicht hintreten und Rechtfertigung von ihm erlangen zu können.

Auf dem Hintergrund dieser Interpretation löst sich nun auch der bisher nur unbefriedigend erklärte Widerspruch zwischen V. 3—7 und V. 13—15. In V. 3—7 bittet Ijob um eine ihn rechtfertigende Begegnung mit Gott und äußert dabei die Gewißheit, daß Gott ihm auf jeden Fall Beachtung schenken und seine Unschuld anerkennen wird (V. 6b—7). In V. 13—15 beklagt er mit der gleichen Gewißheit das Gegenteil: Gott wird unerbittlich das Zorngericht an ihm vollstrecken bis zu seinem unausweichlichen Ende. Hätte Ijob in V. 3—7 tatsächlich, wie viele Ausleger annehmen, lediglich eine innergeschichtliche Heilswende im Blick, dann ließe sich der Widerspruch zwischen V. 3—7 und V. 13—15 nur als ein unveröhnliches Nebeneinander von Wunsch und Wirklichkeit erklären. Dann

<sup>32</sup> Außer in Ijob 23, 3, und Ez 43, 11 ist das Nomen *ʾkūnā* nur noch in Nah 2, 10 belegt, wo es jedoch mit „Schatz, Kostbarkeit“ übersetzt werden muß. In Ez 43, 11 wird es gewöhnlich mit „Einrichtung“ wiedergegeben, weil zuvor die Einrichtung des Tempels beschrieben wurde. Aber zusammen mit „Ausgänge“ und „Eingänge“ ergibt die Übersetzung „Wohnung“ einen besseren Sinn: Ezechiel soll dem Volk die unmittelbare Gegenwart Gottes zeigen, die nun für alle zugänglich ist.

enthielten V. 3—7 kein wirkliches Vertrauensbekenntnis zu Gott, sondern die vorübergehende Anwandlung eines wunden Herzens<sup>33</sup>, die bei nüchterner Betrachtung der Lage sofort wieder für nichtig erklärt und durch die Feststellung der Willkür Gottes ersetzt werden müßte (V. 13—15). Daß eine solche Destruktion des Glaubens jedoch weder in der Linie der bisherigen Ijobdichtung liegt noch Ijobs letztes Wort vor Gott sein kann, ist offenbar, zumal Ijob im Verlauf des bisherigen Streitgesprächs seine Hoffnung immer eindeutiger und ausschließlicher auf Gott als seinen einzigen Anwalt und Retter im eschatologischen Endgericht gesetzt hatte. Betrachtet man aber V. 3—7 als Fortsetzung dieser vertrauensvollen Hinwendung zu Gott, bei der Ijob seine Hoffnung über die Geschichte hinaus auf die rechtfertigende und heilschaffende Begegnung mit Gott am Ende der Zeiten richtet, dann stellen V. 13—15 trotz ihrer Bitterkeit nur die diesseits gewandte Seite jenes Vertrauensbekenntnisses dar. Denn da Ijob weiß, daß Gott die sündige Schöpfung und mit ihr den Menschen nur auf dem Umweg eines läuternden, die ganze Weltzeit umfassenden Strafgerichts zu der ihr von Anfang an zugedachten Vollendung führen kann, muß er im Hinblick auf seine gegenwärtige Lebenszeit bekennen: Es gibt kein Entkommen aus dem Strafgericht dieser Weltzeit; solange der Mensch in der Welt weilt, trägt er unausweichlich mit an den Lasten dieses Gerichts. In diesem Sinne wird Gott um jeden Preis vollenden das dem Menschen Zugemessene bis zu seinem scheinbaren Untergang im Gericht, dem Tod. Davor, d. h. vor dem im Gericht so fremd begegnenden Gott, muß Ijob erschrecken und erbeben (V. 15). Im Hinblick auf das Ende jenseits dieser Grenze jedoch vermag er die vertrauensvolle Bitte um Zutritt zu Gottes rechtfertigender und heilender Nähe zu äußern (V. 3—7) und diese durch das Bekenntnis zu bekräftigen, daß Gott ihn dann auf jeden Fall beachten (V. 6b) und ihm das rätselhafte Dunkel um sein Handeln in dieser Weltzeit erhellen wird (V. 5).

Zusammenfassend kann man im Hinblick auf die Grundschrift der Ijobdichtung sagen: Eine eigentliche Auferstehungshoffnung kennt sie noch nicht, wohl aber die Hoffnung des einzelnen, daß er im Rahmen der universal-eschatologischen Heilsvollendung am Ende der Tage auch persönlich das Heil erlangt, und zwar selbst dann, wenn der Tod ihn noch vor dem Ende ereilt. Damit ist die Todesschwelle grundsätzlich überwunden, wenn auch das „Wie“ noch nicht explizit reflektiert wird. Implizit äußert sich darin jedoch der Glaube, daß Gottes Führungsgeschichte mit dem Menschen auch über den Tod hinaus fortbesteht.

<sup>33</sup> Deshalb übersetzen auch die meisten Interpreten V. 3—7 im Irrealis.



## B. Die Ergänzungen des Elihuverfassers

### 1. Ijob 19, 25. 27a

Dem Appell Ijobs an das eschatologische Endgericht in 19, 23—24 fügt der Elihuredaktor in 19, 25. 27a ein Vertrauensbekenntnis hinzu, in dem Ijob seine Hoffnung nun mit einer ganz persönlichen Innigkeit auf die Person Gottes, seines Erlösers, selbst ausrichtet:

- 19, 25 Und ich, ich weiß, daß mein Erlöser lebt  
und daß er sich als letzter über dem Staub erhebt.  
27a Ihn werde ich schauen, mir gnädig zugewandt,  
und meine Augen haben ihn dann gesehen, aber nicht mehr als Fremden<sup>34</sup>.

Diese Verse zählen innerhalb der Ijobforschung zu den am meisten diskutierten, geht es doch um die gewichtige Frage, ob nicht schon hier ein frühes, vielleicht sogar das erste Zeugnis atl. Auferstehungshoffnung greifbar wird. Während die älteren Ausleger diese Frage zum großen Teil bejahen, wird sie von fast allen jüngeren kategorisch verneint<sup>35</sup>: Die Verse 25—27 dürften auf keinen Fall als Hoffnung auf Auferstehung oder eine sonstwie geartete Todesüberwindung verstanden werden. Die Rede vom Staub, über dem sich der Erlöser erhebt, meine nicht den Tod Ijobs oder gar den Tod aller Menschen, sondern einfachhin das Erdreich: Gott erhebe sich über der ganzen Erde. Im Hinblick auf Ijob bedeute dieses Bild lediglich, daß er das Einschreiten Gottes zur Rechtfertigung seiner Person noch während seiner Lebenszeit erwarte<sup>36</sup>. Wäre dies tatsächlich der Fall, dann hätte der Elihuredaktor wohl den ungünstigsten Zeitpunkt im Verlauf des Streitgesprächs sowie den unpassendsten Kontext für sein Anliegen gewählt. Denn inzwischen hat Ijob nicht nur die unausweichliche Realität seines Todes im Strafgericht dieser Weltzeit angenommen (16, 22; 19, 10. 23—24), wenngleich dies auch in einem überaus leidvollen Kampf geschah, sondern ist gerade in Kap. 19\* zu einer starken Hoffnung auf Anteilhabe an der Heilsoffenbarung Gottes im eschatologischen Endgericht auch jenseits seines Todes (V. 23—24. 29\*) vorgestoßen. Wenn der Elihuredaktor deshalb die Hoffnung Ijobs auf Gott, seinen Erlöser, ausgerechnet in diesen Horizont plaziert, dann hat er eindeutig eine Weiterführung jener Hoffnung im Sinn; dann ist es nicht die diesseitige Wiederherstellung, die Ijob erhofft, sondern seine jenseitige Erlösung. Dies bestätigt auch die einge-

<sup>34</sup> Zur Übersetzung und folgenden Auslegung vgl. TH. MENDE, *Durch Leiden*, 250 ff.

<sup>35</sup> Zur Forschungsgeschichte zu Ijob 19, 25—27 vgl. C. KÜHL, *Neuere Literarkritik*, 273—275; G. FOHRER, *Das Buch Hiob*, 318—321; R. GORDIS, *The Book of Job*, New York 1978, 204—207.

<sup>36</sup> G. FOHRER, *Das Buch Hiob*, 307. 322 u. a.

hendere Analyse der Verse 25 und 27a selbst, die erkennen läßt, daß Ijob mit seiner Hoffnung auf jenseitige Erlösung ganz in der Tradition der Trostbotschaft Deuterocesajas an die durch Resignation und Zweifel existentiell bedrohte Exilsgemeinde steht<sup>37</sup>. Wie einst diese, so sieht Ijob jetzt vor sich nur den unentrinnbaren Tod und mit ihm, rein menschlich gesehen, das Ende seiner Gottesbeziehung. Aber im Wissen um die unauflöslche innere Bindung Gottes an sein Volk in allen Wechselfällen der Geschichte (Jes 43, 1 f.) und sogar über das Grab des Exils hinaus, wie sie Deuterocesaja durch Hinweis auf Jahwe, den Erlöser (*go'el*), verkündete<sup>38</sup>, hofft Ijob nun auch im Blick auf seine eigene Person, daß Gott, sein Erlöser, lebt und daß für ihn, der in der Treue zum Menschen mit sich selbst identisch bleibt<sup>39</sup>, die Todesschwelle kein Hindernis bedeutet. Vielmehr wird er am Ende der Geschichte, wenn er das Strafgericht über die sündige Schöpfung aufhebt und damit Leid und Tod für immer beseitigt, sich endgültig als Sieger über dem Staub, d. h. dem Tod, erheben. Dann wird die Hülle des Gerichts, die Gott in den Augen Ijobs als einen Fremden erscheinen ließ, endgültig fallen, und er wird Gott schauen dürfen als den, der er in Wahrheit ist: der ihm gnädig Zugewandte (19, 27a).

Traditionsgeschichtlich steht im Hintergrund dieses Bekenntnisses das u. a. in Ps 102<sup>40</sup> bezeugte Ringen der nachexilischen Frommen um die Frage: Wie ist es möglich, daß Gott zwar sein Volk als Ganzes auf den Weg des Heils geführt hat, dem einzelnen Frommen aber aufgrund seines frühzeitigen Todes das Heil versagt (V. 24)? In dieser Not fand der Beter von Ps 102 neue Zuversicht durch die Einbindung seiner persönlichen Hoffnung in den Rahmen der kollektiven Heilserwartung Israels. Wußte nämlich der nachexilische Fromme, daß die innere Bindung Jahwes an sein Volk, d. h. sein Mitsein in allen Wechselfällen der Geschichte, sich schon einmal als schöpferische Überwindung des Todes erwiesen hatte, so durfte er jetzt hoffen, daß dieselbe Macht des Mitseins Gottes einst auch ihn persönlich aus dem Tod zu neuem Leben führen wird. Es ist anzunehmen, daß dem Elihuredaktor, der erst im 3. Jh. v. Chr. die Verse 19, 25, 27a ergänzte, diese Glaubenserkenntnis nicht unbekannt war. Der Appell des Ijob der Dichtung an das eschatologische Endgericht in 19, 23—24 mußte ihm geradezu zur Herausforderung werden, das noch unscharfe Ausgrei-

<sup>37</sup> Vgl. Hierzu TH. MENDE, „Ich weiß“, 31 ff.

<sup>38</sup> Vgl. E. HAAG, Gott als Schöpfer und Erlöser in der Prophetie des Deuterocesaja, TThZ 85 (1976) 193—213.

<sup>39</sup> Vgl. hierzu den Hinweis auf die Einheit der Person Gottes in Jes 48, 12: „Ich bin es, ich, der Erste, und ich, der Letzte“ und in Ijob 19, 25: „daß er sich als letzter aus dem Staub erhebt“.

<sup>40</sup> Zur Auslegung dieses Psalms vgl. R. BRANDSCHEIDT, Psalm 102, TThZ 96 (1987) 51—75.

fen der individuellen Hoffnung über den Tod hinaus in diesem Sinne zu präzisieren als eine Hoffnung auf persönliche Wiederherstellung nach dem Tod (V. 25). Indem er darüber hinaus den heilvollen Aspekt dieser Wiederherstellung stärker betonte (V. 27a), setzte er einen neuen Akzent gegenüber dem vorwiegend gerichtlichen Charakter der Heilserwartung in der älteren Ijobdichtung. Der Grund hierfür liegt in der veränderten zeitgeschichtlichen Situation des 3. Jh. v. Chr. In dieser Zeit mußte Israel unter hellenistischer Herrschaft zu der schmerzlichen Erkenntnis gelangen, daß aufgrund der Kollaboration einzelner Glieder des Volkes mit den heidnischen Machthabern das Heidentum auch in das Gottesvolk selbst einzudringen begann und eine tiefe Kluft zwischen Frevlern und Frommen aufriß<sup>41</sup>. Denn der Preis für die Kollaboration war auf seiten der Juden nichts Geringeres als der Verzicht auf die Verheißungen des Jahweglaubens zugunsten einer ausschließlichen Diesseitsorientierung, die im Sog der machtvollen Säkularisierungstendenz des Hellenismus unvermeidlich war; auf seiten der fremden Machthaber aber bestand der Preis in dem Zugeständnis an die in Dienst Genommenen, sich Reichtum, Ansehen und eine beschränkte politische Macht zu erwerben auf Kosten ihrer eigenen Volksgenossen. Damit waren die Kollaborateure noch stärker als die heidnischen Machthaber selbst zu einem Stein des Anstoßes innerhalb des Gottesvolkes geworden. Denn nicht genug, daß sie das Lager gewechselt und ihren Väterglauben verraten hatten, es gelang ihnen auch, Vorteile aus ihrer Untreue zu ziehen, indem sie sich Ansehen und ein unanfechtbares Lebensglück verschafften, die ihnen bis ins Grab hinein folgten (21, 32 f.). Die Frommen aber sanken gerade wegen ihrer Jahwetreue auf die Stufe von Rechtlosen und Ausgebeuteten herab, bis sie schließlich namenlos im Staub des Todes endeten (21, 26). In dieser Situation mußte der Elihuredaktor einerseits mit Blick auf diese Weltzeit das leidvolle Geschick der Frommen transparent machen für die tieferen Hintergründe, die von Gottes richtendem und heilendem Handeln zugleich bestimmt sind (Ijob 32–37\*)<sup>42</sup>. Andererseits mußte er aber auch seinen Blick noch ausdrücklicher als der Ijobdichter über den Tod des einzelnen hinaus auf die eschatologische Vollendung am Ende der Zeiten richten. Denn nur von ihr konnte er

<sup>41</sup> Vgl. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, WUNT 10, Tübingen <sup>2</sup>1973, 32–107; S. HERRMANN, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München <sup>2</sup>1980, 414–431.

<sup>42</sup> So interpretiert er das Elend der Frommen sowohl als Folge des die ganze Weltzeit umfassenden Läuterungsgerichts, das zur Umkehr und Rettung am Ende führt, als auch als Ort des intensiven Heilshandelns Gottes, insofern Gott mit den Gezüchtigten in ihren Leiden ist und ihnen inmitten ihres Elends Rettung gewährt, wenn sie die Umkehr vollziehen. Zur theologischen Konzeption des EV vgl. TH. MENDE, *Durch Leiden*, 327 ff.

erwarten, was das Leben in dieser Weltzeit ihm verweigerte: den gerechten Ausgleich für das ungerechte Leid der Frommen wie für das unverdiente Glück der Frevler.

## 2. Ijob 33, 29 f.; 36, 11 f.

Im Licht des Bekenntnisses zu Gottes Erlösermacht am Ende, die den Menschen auch jenseits seines Todes ergreift (19, 25. 27a), offenbaren die Verse 33, 29 f. und 36, 11 f. erst ihren eigentlichen Sinn. In Kap. 33 schließt Elihu seine Schilderung der verschiedenen Weisen des Läuterungshandelns Gottes im Menschenleben (33, 14–28) mit der Feststellung ab:

33, 29 Siehe, all dies tut Gott,

zweimal, dreimal mit dem Manne,

30 um zurückkehren zu lassen seine Seele von der Grube,

damit er erleuchtet werde im Licht der Lebenden.

Insbesondere die Aussage in V. 30 begegnet ähnlich auch in Ps 56, 14, wo sie als Begründung auf ein Lobgelübde folgt. Aus dem Kontext des Psalms geht hervor, daß die Redewendung „im Licht der Lebenden“, ähnlich wie die parallele Wendung „im Land der Lebenden“ (Jes 38, 11; Ps 27, 13; 52, 7; 116, 9; 142, 6), ein rein diesseitig-irdisches Leben meint in bewußtem Gegensatz zum Tod. Dennoch bringen beide Termini an allen Belegstellen einen theologischen Sachverhalt zum Ausdruck: den Zustand einer von Gott gewährten Heilsgemeinschaft mit ihm. An sie knüpft der Elihuredaktor in 33, 29 f. an; doch erhält sie im Horizont seines eschatologischen Glaubens den Charakter eines endgültig-ewigen Zustands vollendeter Lebensgemeinschaft mit ihm, der dann eintritt, wenn Gott den Menschen durch fortwährende Züchtigung während seines Lebens geläutert (V. 29) und für die Vollendung bereitet hat (V. 30). Das aber bedeutet, daß der Elihuredaktor auch in 33, 29 f. an eine Vollendung des Menschen nach seinem Tode denkt. Denn die permanente Läuterung im Diesseits ist ja nach seiner Konzeption nichts anderes als die persönliche Anteilnahme des Menschen an dem die ganze Weltzeit umfassenden Strafgericht Gottes über die sündige Schöpfung und füllt demgemäß seine ganze Lebenszeit aus, so daß die Frucht dieser Läuterung, die Heilsgemeinschaft mit Gott, eine die individuelle Lebensspanne wie auch die Geschichte transzendierende Größe ist. Zwischen Läuterung und Vollendung aber steht der Tod, so daß Gott den Menschen zuerst aus dem Tod herausführen muß (V. 30a), bevor er ihm die vollendete Lebensgemeinschaft mit sich selbst gewährt (V. 30b). Die Rede vom Zurückkehrenlassen der Seele von der Grube in V. 30a ist deshalb nicht nur bildlich zu verstehen, sondern setzt voraus, daß der Mensch sich wahrhaft im Tod befunden hat.

Um die vollendete Lebensgemeinschaft mit Gott jenseits des Todes geht es schließlich auch in 36, 11 („Wenn sie hören und (ihm) dienen, vollenden (*klb*) sie ihre Tage im Glück und ihre Jahre in Freuden.“), was jedoch nur unter Beachtung des Kontextes deutlich wird. In 36, 6–7\* hatte Elihu einen endgültigen, von Gott gewährten Heilszustand als zukünftiges Ziel des Gerechten verheißen, auf den hin die Zwischenzeit der leidvollen Geschichte bzw. der leidvollen Lebenszeit des einzelnen innerhalb der Geschichte den Stellenwert eines Läuterungsgerichts erhält (V. 8–10). Wenn V. 11 daran die Schilderung des Zustandes jenseits dieses Läuterungsgerichts anschließt, dann hat er nicht nur einen glücklichen Lebensabend und ein gutes Ende im Blick, sondern die Vollendung des Menschen nach seinem Tod. Dies bestätigt auch die Verwendung des Verbs *klb* – „vollenden“ im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht (Gen 2, 1 f.), wo es nicht das Ende der Schöpfertätigkeit Gottes im Sinne eines Abbruchs, sondern das Angekommensein der Schöpfung an dem ihr von Gott gesetzten Ziel bezeichnet<sup>43</sup>. In diesem Sinne meint *klb* in Ijob 36, 11: Die Frommen des Gottesvolkes, die sich durch die Leiden ihres Lebens im Strafgericht dieser Weltzeit zur Umkehr und Läuterung führen ließen, werden einst im Tod nicht den Abbruch ihres Lebens und ihrer Gottesbeziehung erfahren, sondern nach Beendigung des Gerichts am Ende der Tage die ihnen von Schöpfung her zugedachte Vollendung erreichen. Doch bringt das Ende zugleich auch das endgültige Strafgericht über die Frevler: „Und wenn sie hören, kommen sie um durch das Geschoß, und sie sterben dahin ohne Erkenntnis“ (36, 12). Sie, die während ihrer Lebenszeit in der Sünde verharrten und nicht auf die göttliche Zurechtweisung hörten, kommen um „durch das Geschoß“ (*bš'ēlah*). *š'ēlah*, das in Joel 2, 8 zusammen mit den Heuschrecken auftritt, die am Tag Jahwes vernichtend über die Menschen herfallen, kann auch hier als Gerichtswerkzeug Gottes im großen Endgericht betrachtet werden, durch das die Frevler endgültig aus der lebensschaffenden Heilsgemeinschaft mit Gott ausgestoßen werden.

Zusammenfassend kann man im Hinblick auf die Elihuredaktion des Ijobbuches sagen: Wie die Ijobdichtung, so kennt auch sie noch keine eigentliche Auferstehungshoffnung, sondern lediglich eine Hoffnung auf persönliche Vollendung im Rahmen der universal-eschatologischen Vollendung am Ende der Tage. Doch überschreitet der Elihuredaktor damit nun ausdrücklich die Todesgrenze (19, 25) und erwartet gar die Rettung aus dem Tod als Vorbedingung für die Vollendung (33, 30). Zugleich verlagert er den Akzent von der richtend-rechtfertigenden auf die erlösen-

<sup>43</sup> Vgl. F. J. HELFMEYER, Art. *klb*, in: ThWAT IV, Stuttgart 1984, 166 ff.; O. H. STECK, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift, FRLANT 115, Göttingen <sup>2</sup>1981, 178 ff.



de Macht Gottes am Ende, um ein Gegengewicht zu der paradoxen Erfahrung seiner Zeit zu schaffen, daß den Frommen in dieser Welt nur Unglück und Elend zuteil wird, während die Frevler in ihrem Glück triumphieren. Noch deutlicher als der Ijobdichter setzt er damit voraus, daß Gottes Führungsgeschichte mit dem Menschen auch über dessen Tod hinaus fortbesteht, ja daß sie sich erst jenseits des Todes in ihrer eigentlichen Sinnhaftigkeit offenbart.

### C. Die Ergänzungen der späteren Bearbeiter

#### 1. Ijob 13, 14—16 (erster Bearbeiter)

Gleich zu Beginn der vierten Ijobrede, die als Höhe- und Wendepunkt des Streitgesprächs zum ersten Mal eine explizite Äußerung der Hoffnung auf Gott enthält (14, 13a. 15—16), ergänzt B<sub>1</sub> die gleichfalls hoffnungsvollen Verse 13, 14—16:

- 13, 14 Ich will mein Fleisch in meinen Zähnen tragen  
und meine Seele in meine Hand legen.  
15 Siehe, er mag mich töten, ich harre auf ihn,  
fürwahr, ich werde meinen Weg vor seinem Angesicht rechtfertigen!  
16 Schon das muß mir zum Heil gereichen,  
denn vor sein Angesicht kann kein Gottloser treten.

Nach G. Fohrer bekundet Ijob in V. 14 zunächst seine Entschlossenheit, um der Begegnung mit Gott willen sein Leben zu riskieren und es schutzlos der Todesgefahr auszusetzen. In V. 15 erwarte er demgemäß nichts anderes als den Tod, und zwar nicht als Strafe für seine Sünden oder als Willkürhandlung Gottes, sondern als Folge des Anblicks Gottes, den der Mensch nicht erträgt. Doch sei Ijob bereit, den Tod auf sich zu nehmen, wenn er nur noch zuvor seinen Wandel vor Gott rechtfertigen könne. Nach V. 16 sähe er sogar in jener ihn rechtfertigenden Begegnung allein sein Heil, selbst wenn er darüber sterben müßte. Denn vor Gott zu gelangen, bedeute in sich schon den Erweis seiner Unschuld, da kein Gottloser vor Gottes Angesicht hintreten könne<sup>44</sup>. Spätestens hier stellen sich jedoch einige Fragen: Welchen Sinn soll eine Begegnung mit Gott im Rechtsstreit haben, wenn sie nicht die Wiederherstellung des Rechts, sondern die Besiegelung des geschehenden Unrechts, den Tod, bedeutet? Kann es Ijob tatsächlich nur um eine abstrakte Erklärung seiner Unschuld gehen, die im übrigen darauf verzichtet, Gottes Gerechtigkeit auch real im Handeln an seiner Person zu erfahren? Würde dies das Problem des Ijob-

<sup>44</sup> G. FOHRER, Das Buch Hiob, 250 f.

buches, daß Gott im Strafgericht dieser Weltzeit dem leidenden Gerechten unter dem Schein der Ungerechtigkeit begegnet, nicht noch vergrößern, ja sogar unlösbar machen, da der Tod nicht nur das Unrecht an Ijob, sondern auch die Ungerechtigkeit Gottes endgültig besiegelte? Wenn aber Fohrers Deutung von 13, 14—16 nicht zutrifft, wie ist dann die scheinbar widersprüchliche Aussage Ijobs zu verstehen, daß die Begegnung mit Gott ihm auch dann noch zum Heil gereicht (V. 16), wenn Gott ihn tötet (V. 15)? Der Widerspruch löst sich problemlos, wenn man die Verse 13, 14—16 im Licht des sowohl in der Ijobdichtung wie auch in der Elihuredaktion schon vorgegebenen Glaubens an die eschatologische Vollendung der Frommen jenseits des Todes liest. Dann will Ijob sagen: Er, Ijob, wird sein im Gericht dieser Weltzeit geschundenes Leben wie ein Beutestück vor Gott hintragen (V. 14a) und ihm, dem Richter, vorbehaltlos ausliefern (V. 14b). Mag der ihn auch töten, d. h. endgültig im Gericht dieser Weltzeit untergehen lassen, Ijob wird dennoch auf ihn hoffen (V. 15), daß er ihm einst jenseits des Todes im großen Gericht am Ende der Tage Zutritt zu seinem Angesicht und damit Rechtfertigung gewährt (V. 16a). Die Gottlosen aber werden das heilvolle Antlitz Gottes niemals schauen, sondern im Gericht untergehen (V. 16b).

Der erste Bearbeiter steht somit, was seinen eschatologischen Glauben betrifft, ganz in der Tradition der Ijobdichtung und ihrer Bearbeitung durch den Elihuredaktor, ohne eine Veränderung oder Weiterführung bewirkt zu haben. Die Verschärfung des scheinbaren Paradoxes — Gott wird als tötender Richter und als Retter aus dem Tod zugleich erfahren (V. 15a) — geht auf eine verschärfte zeitgeschichtliche Situation zurück, unter der B<sub>1</sub> in der politisch bewegten Zeitspanne zwischen Antiochus III. (223—187 v. Chr.) und Antiochus IV. (175—164 v. Chr.) zu leiden hatte: Die rücksichtslose Ausbeutung der Armen des Landes aufgrund der rigorosen Steuerpolitik unter Seleukus IV. Philopator (187—175 v. Chr.), die würdelosen, den Verrat am eigenen Volk nicht scheuenden Parteienkämpfe unter den Priestergeschlechtern der Oniaden und Tobiaden in Jerusalem, die mörderischen Machtkämpfe im syrischen Königshaus, die auch auf das Gottesvolk, und d. h. insbesondere auf die recht- und mittellosen Jahwe-treuen zurückschlugen, all dies sind Faktoren, die bei den Frommen zu der bitteren Erkenntnis führten: Die Treue zu Jahwe kostet uns das Leben; Jahwe ist es selbst, der uns preisgibt in den Tod. Im Rahmen der schon vorgegebenen, den Tod überschreitenden eschatologischen Hoffnung aber mußte diese Erfahrung, wie wenig später zur Zeit des Antiochus IV. auch Dan 3, 14—18 bezeugt<sup>45</sup>, unweigerlich zu dem Paradox führen: Er mag uns

<sup>45</sup> Vgl. E. HAAG, Die drei Männer im Feuer nach Dan 3, 1—30, TThZ 96 (1987) 21—50.

töten, wir harren dennoch auf ihn; der Tod hat nicht das letzte Wort, sondern das Heil, das jenseits des Todes von seinem Angesicht ausgeht.

## 2. Ijob 14, 14 (zweiter Bearbeiter)

Schon der Elihuredaktor wie auch B<sub>1</sub> haben die Hoffnung des Ijob der Dichtung auf Rechtfertigung und Rettung im eschatologischen Endgericht dahingehend präzisiert, daß sie die implizit darin enthaltene Hoffnung auf Überwindung des Todes für die, die der Tod schon vor dem Ende ereilt, explizit zur Sprache brachten. Dennoch wurde die Frage, ob und wie eine solche Transzendierung des Todes für den Menschen überhaupt möglich sei, bisher nicht gestellt. Dies geschieht nun in Ijob 14, 14 aus der Hand von B<sub>2</sub>:

14, 14 Wenn stirbt ein Mann, kann er dann wieder lebendig werden?

Alle Tage meines Kriegsdienstes wollte ich dann harren,  
bis meine Ablösung käme.

V. 14 macht deutlich, daß für B<sub>2</sub> nicht mehr nur der Tod des Gerechten im Strafgericht dieser Weltzeit, sondern das Sterbenmüssen des Menschen überhaupt zum Problem geworden ist, was überdies auch die von B<sub>2</sub> eingefügten Verse 14, 1—12\* mit ihrer bitteren Klage über die Unausweichlichkeit des menschlichen Todes bezeugen (vgl. auch 30, 23). Aus der Abgründigkeit dieser Klage bricht dann jedoch in 14, 14 die noch ganz zaghafte Frage auf: „Wenn stirbt ein Mann, kann er dann wieder lebendig werden?“ Die Anspielung dieser Frage auf Ez 37, 3 ist unübersehbar. Im Rahmen dieser Vision von der Auferstehung des toten Israel zeigt Jahwe dem Propheten zunächst im Sinnbild hoffnungslos verdorrter Totengebeine die gleichfalls hoffnungslose Situation des im Exil politisch wie religiös vernichteten Israel und stellt ihm dann mitten in die Evidenz des ihn umgebenden Todes hinein die ungeheuerliche Frage: „Menschensohn, können diese Gebeine wieder lebendig werden?“ Im Kontext von Kap. 37 ist offenbar, daß die Frage nicht die Auferstehung der Toten, sondern die Wiederherstellung Israels nach dem Bruch des Exils im Blick hat<sup>46</sup>. Die Tatsache jedoch, daß letztere ausgerechnet im Bild von der Wiederbelebung Verstorbener geschildert und im Anschluß an Gen 2, 7 als ein Akt der Neuschöpfung nach dem Tod charakterisiert wird, mag B<sub>2</sub> veranlaßt haben, nun auch

<sup>46</sup> So fast alle neueren Autoren. Vgl. stellvertretend W. ZIMMERLI, Ezechiel, BK 13, Neukirchen 1969; W. EICHRODT, Der Prophet Hesekiel, ATD 22/1 und 2, Göttingen 1978 (Bd. 1) und 1969 (Bd. 2); F. NÖTSCHER, Altorientalisches und alttestamentliches Auferstehungsglauben, Würzburg 1926 (1970), 146 ff.; E. HAAG, Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht, in: W. BREUNING (Hg.), Seele. Problem begriff christlicher Eschatologie, QD 106, 31—93. 61 ff.



im Blick auf das ihn realiter bedrängende Problem des Todes die gleiche Frage zu stellen: Wird die schöpferische Macht Gottes, die einst Israel aus dem Grab des Exils herausgeführt und neu belebt hat (Ez 37, 1–14), auch den einzelnen Menschen zu neuem Leben erwecken?

Zwischen den beiden Fragen in Ez 37, 3 und Ijob 14, 14 steht jedoch eine einschneidende Veränderung in der eschatologischen Hoffnung. In Ez 37 wird, insbesondere in V. 12–14, die Wiederherstellung Israels als ein Ereignis mit endgültig-unwiderruflicher Wirkung und d. h. mit eschatologischem Charakter dargestellt<sup>47</sup>; denn Jahwe verheißt seinem Volk über die bloße Wiederbelebung hinaus seinen Geist (V. 14a), der nach Ez 36, 27 eine innere Wandlung bewirkt und so in Zukunft ein Abweichen Israels von den Wegen Jahwes und damit eine Wiederholung seiner Unheilsgeschichte für immer ausschließt. Das bedeutet, daß Jahwe dem Propheten in Ez 37 die Wiederbelebung des Gottesvolkes nach dem Exil als einen eschatologisch-endgültigen Heilszustand von ewiger Dauer offenbart. In nachexilischer Zeit mußte diese Erwartung jedoch, wie oben schon erkannt, noch einmal eine Differenzierung erfahren, als das verheißene Heil ausblieb und der inzwischen drohende Tod der Frommen Zweifel an Jahwes heilsgeschichtlicher Führung weckte. Die daraus sich entwickelnde endeschatologische Erwartung, die Unterschied zwischen der grundsätzlichen Begnadigung des Gottesvolkes nach dem Exil und seiner Vollendung am Ende der Zeiten im Rahmen der Vollendung von Schöpfung und Geschichte, konnte, je länger letztere ausblieb, desto weniger an dem Problem des noch vorher eintretenden Todes vorbeisehen, da er ja für immer von der Vollendung ausschloß. So griff, wie schon die Ijobdichtung und ihre Bearbeitungen EV und B<sub>1</sub> zeigten, die Hoffnung der Frommen mehr und mehr über den Tod hinaus nach einer jenseitigen Vollendung am Ende der Zeiten, bis schließlich in einer Zeit, in der der Tod besonders schmerzlich in das Bewußtsein der Frommen eindrang (vgl. 14, 1 ff. von B<sub>2</sub>), explizit die Frage gestellt wurde: Kann denn der Mensch, der einmal gestorben ist, überhaupt wieder lebendig werden, um an der Vollendung teilzunehmen (Ijob 14, 14)? Zur Bewältigung dieser Frage bot sich die Anknüpfung an Ez 37 ausgezeichnet an, denn die dort im Blick auf das Volk im Exil nur bildlich gemeinte Frage erhält eine Antwort, die auch im Blick auf den realen Tod des Einzelnen von Bedeutung ist: Jahwes lebensspendender Odem besiegt den Tod, auch wenn der Tod das Leben scheinbar unwiederbringlich zerstört hat. In einem Akt der Neuschöpfung stellt Gott die Verstorbenen wieder her und führt sie zu einer unzerstörbar-ewigen Heilsgemeinschaft mit sich selbst.

<sup>47</sup> Vgl. hierzu E. HAAG, Seele, 62 ff.

Innerhalb der Ijobdichtung konnte B<sub>2</sub> mit seiner Frage nach der Wiederbelebung schon Verstorbener ausgezeichnet an Ijob 14, 13a. 15–16 anknüpfen: Zum einen durfte er hoffen, daß Gott, der den Frommen im Gericht dieser Weltzeit vor der Vernichtung zu bewahren vermag, dies auch in der äußersten Konsequenz des Gerichtes, dem Tod, vermag. Zum anderen konnte er die dortige Bildrede von dem vorübergehenden Aufenthalt Ijobs in der Scheol bis zur Wendung des göttlichen Zorns einfachhin in eine Realaussage uminterpretieren. Danach bittet Ijob Gott, auch im Tod vor der Vernichtung bewahrt zu werden (V. 13a), damit er am Ende, wenn Gott seinen Zorn wendet und das Strafergericht über die sündige Schöpfung aufhebt, aus dem Tod zum Leben in der vollendeten Heilsgemeinschaft mit Gott gerufen werden kann (V. 15–16). Bestärkt wurde B<sub>2</sub> hierin durch den Glauben, daß Jahwe der absolute Herr über Leben und Tod ist — „Ich töte, und ich mache lebendig“ (Dtn 32, 39\*) — und daß er die Macht besitzt, in die Unterwelt hinab- und auch wieder aus ihr heraufzuführen (1 Sam 2, 6)<sup>48</sup>. Doch war mit diesem Glauben noch lange keine explizite Hoffnung auf Auferstehung verbunden. Deshalb trägt B<sub>2</sub> das Ringen um sie in 14, 14 nach; das eindeutige Ja zu ihr vermag er jedoch noch nicht zu sprechen.

### 3. Ijob 19, 26 (dritter Bearbeiter)

Anders verhält es sich mit B<sub>3</sub>. Dieser Bearbeiter erweitert das Bekenntnis des Elihuredaktors in V. 25. 27a um eindeutiges Bekenntnis zur Auferstehung der Toten:

19, 26 Und wenn meine Haut (Leben) dahin ist — sie haben diese so zerfetzt<sup>49</sup> —, und ohne mein Fleisch werde ich Gott schauen.

Die von vielen Auslegern als schwierig empfundene Redeweise ist problemlos zu verstehen, wenn man ihre Analogie zu 2 Makk 7 erkennt, wo der Gedanke an die Auferstehung der Toten schon als festes Glaubensgut vorhanden ist<sup>50</sup>. In der Zeit der Religionsverfolgung unter Antiochus IV. war es nämlich im 2. Jh. v. Chr. zu einer Weiterentwicklung in der Eschatologie gekommen, in deren Rahmen sich die in Ijob 14, 14 noch zaghaft und unsicher äußernde Hoffnung auf Auferstehung der Toten als fester und siegessicherer Glaube artikulierte. Denn in dem Augenblick, in dem die

<sup>48</sup> Vgl. G. STEMBERGER, *Das Problem*, 290; K. SCHUBERT, *Die Entwicklung*, 185 f. u. a.

<sup>49</sup> Zur Rechtfertigung dieser Übersetzung vgl. TH. MENDE, „Ich weiß“, 22.

<sup>50</sup> B<sub>3</sub> schreibt in der Zeit der Religionsverfolgung unter Antiochus IV. Zur Begründung sowie zur folgenden Auslegung von 19, 26 vgl. TH. MENDE, *Durch Leiden*, 430–432. Zu 2 Makk 7 vgl. U. KELLERMANN, *Auferstanden in den Himmel*. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer, SBS 95, Stuttgart 1979.

Frommen von schweren Verfolgungen um ihres Glaubens willen heimge-  
sucht oder gar getötet wurden, mußte sich notwendig die Frage stellen:  
Kann Jahwe die, die um seinetwillen ihr Leben hingaben, im Tod belassen?  
Kann er ausgerechnet die, die aus äußerster Treue zu ihm den Zeitpunkt  
der Vollendung am Ende der Zeiten nicht mehr erreichten, für immer von  
der Vollendung ausschließen? Die Antwort, die die Frommen schließlich  
auf diese Frage fanden, war der feste Glaube an die Auferstehung der  
Toten, wie er sich in Dan 12, 1—3 und 2 Makk 7 niederschlug. So ist in  
dem Bericht von dem Martyrium der sieben Brüder in 2 Makk 7 zunächst  
ausführlich von dem Zerfetzen ihrer Haut die Rede. Sodann weisen die  
Gemarteten inmitten ihrer Qualen auf die Auferstehung als Grund ihrer  
Kraft zum Martyrium hin. Denn man könne ihnen zwar den Leib und das  
irdische Leben rauben, Gott aber, der König des Weltalls, werde sie aufer-  
wecken zum ewigen Leben, da sie für seine Gesetze sterben (2 Makk 7, 9;  
vgl. 7, 11. 14. 23. 29). Auf der Grundlage eines solchen Glaubens bekennt  
auch Ijob in 19, 26, er werde einst, wenn sein Leib „zerfetzt“, d. h. unter  
den Schlägen des göttlichen Zorngerichts<sup>51</sup> dahingeschwunden ist, auch  
außerhalb seines Leibes Gott schauen.

### III. Ausblick

Schon bei der Analyse des ersten Textes Ijob 14, 13a. 15—16 wurde offen-  
bar, daß der Ijobdichter im Anschluß an die Paradieserzählung Gen 3, 1 ff.  
die Vollendung des mit der Begnadigung Israels im Exil begonnenen Heils  
als eine endgeschichtliche Wiederherstellung der urgeschichtlichen, d. h.  
von Schöpfung her dem Menschen zugedachten Heilsvollendung in der  
Gemeinschaft mit Gott erwartet. Es liegt im Wesen einer solchen Heilsvoll-  
endung, daß die sie einst zerstörende Sünde (Gen 3, 1 ff.) und mit ihr der  
Tod als Folge der Sünde (Gen 3, 19 f.; vgl. Röm 6, 23) keine Macht mehr  
besitzen. An diese in der Schriftreflexion der nachexilischen Weisheit ge-  
wachsene Glaubenserkenntnis knüpft der Verfasser von Jes 25, 8 offenbar  
an, wenn er die in schwere Bedrängnis geratenen Glieder seines Volkes  
tröstet, indem er auf die endeschatologische Heilsvollendung hinweist  
(25, 6—7. 9—10) und dann in deren Kontext die Verheißung ausspricht:  
„Er (Jahwe) vernichtet den Tod auf ewig, und Adonai Jahwe wird abwischen  
die Tränen von jedem Angesicht.“ Zwar spricht dieser Text nicht von  
einer Auferstehung der Toten, sondern von der Vernichtung des Todes als  
einem endeschatologischen Ereignis; doch war es von hier aus nur noch ein  
Schritt zu der Hoffnung, daß Gott, der die Macht über den Tod als solchen

<sup>51</sup> Nach 2 Makk 7, 33 betrachtete man auch die Verfolgung unter Antiochus IV. als ein  
göttliches Zorngericht, das die Frommen auf ihre Vollendung hin läutern sollte.

besitzt, auch den konkreten Tod des Einzelmenschen innerhalb der Geschichte vernichten und den Verstorbenen aus seiner Macht befreien wird.

Dieser Schritt ist dann in Jes 26, 19<sup>52</sup> vollzogen. Der Verfasser des zur sogenannten Jesajaapokalypse gehörigen Verses<sup>53</sup> tröstet sein in schwerer Bedrängnis klagendes Volk mit einem Gotteswort, das die Auferstehung der Toten verheißt: „Lebendig werden sollen deine Toten, meine Leichen sollen auferstehen! Wacht auf und jubelt, ihr Bewohner des Staubes! Denn Tau des Lichtes ist dein Tau, und die Erde wird die Toten gebären.“ Im Hintergrund des Trostwortes steht die gleiche Frage, die auch den Ijobdichter und seine Bearbeiter bewegte: Wie können die Frommen, die in den Drangsalen der gegenwärtigen Weltzeit den Tod finden, teilhaben an der Heilsvollendung am Ende der Zeiten? Während der Ijobdichter und seine Bearbeiter bei der Beantwortung dieser Frage noch ein deutliches Ringen mit dem Tod erkennen lassen und seine Schwelle erst tastend überschreiten, äußert der Verfasser von Jes 26, 19 schon den festen Glauben an die Auferstehung der Toten. Mehrere Beobachtungen lassen erkennen, daß er mit den Wurzeln dieses Glaubens bis in das Ijobbuch hinabreicht. So klingt das Trostwort „Lebendig werden deine Toten (*jilḥjū mētæka*)“ wie eine Gottesantwort auf die Frage des Menschen in Ijob 14, 14a: „Wenn stirbt (*jāmūt*) ein Mensch, kann er dann wieder lebendig werden (*hājilḥjæ*)?“ Des weiteren bestätigt die Aufforderung Gottes an die Toten in Jes 26, 19: „Erwachtet und jubelt, die ihr im Staube (*‘āfār*) ruht“ ausdrücklich das in Ijob 19, 25 geäußerte Vertrauensbekenntnis des Menschen, daß Gott sich einst als „letzter über dem Staub (*‘āfār*)“ erheben und den Menschen aus dem Staub des Todes erlösen wird. Und schließlich mutet die Ausdrucksweise „meine Leichen (sollen auferstehen)“ aus dem Munde Gottes (Jes 26, 19) wie das Echo auf die Redeweise „mein Erlöser“ aus dem Munde des Menschen (Ijob 19, 25) an. In beiden Fällen betont das Personalsuffix die innige Beziehung zwischen Gott und Mensch als den eigentlichen Grund zur Hoffnung auf Auferstehung.

Diese Beziehung spielt dann in Dan 12, 1–3, dem einzigen als unumstritten geltenden Auferstehungszeugnis des Alten Testaments — abgese-

<sup>52</sup> Die Mehrheit der Interpreten sieht in diesem Vers einen Hinweis auf die Auferstehung der Toten. Nur einzelne wie G. FOHRER (Das Geschick, 260) und E. HAENCHEN (Auferstehung im Alten Testament, in: DERS., Die Bibel und wir. Gesammelte Aufsätze Bd. 2, Tübingen 1968, 73–90. 85) deuten den Vers auf eine nationale Wiederherstellung Israels.

<sup>53</sup> Die Jesajaapokalypse (Jes 24–27), deren literarkritische Frage bis heute nicht gelöst ist, entstand in nach- bzw. spätnachexilischer Zeit, wobei 26, 19 zu einer der letzten Bearbeitungen zählt (O. KAISER, Der Prophet Jesaja: Kapitel 13–39, ATD 18, Göttingen 1976, 145).

hen von dem vermutlich späteren Text 2 Makk 7 —, eine bedeutende Rolle. Denn die Not der Religionsverfolgung unter Antiochus IV., unter deren Eindruck Dan 12, 1—3 entstanden ist, ließ, wie schon erkannt, in den Frommen die Hoffnung aufkeimen, daß die Ursache ihres Todes auch die Ursache ihrer Auferstehung sein wird: das treue Festhalten an Jahwe. Doch setzt eine solche Hoffnung voraus, daß der Tod nicht mehr als das grundsätzliche Ende der Führungsgeschichte Gottes mit dem Menschen betrachtet wird, sondern daß der Glaube an die Auferstehung der Toten, wie er sich im Ijobbuch angebahnt und in Jes 26, 19 ausdrücklich artikuliert hatte, inzwischen zum selbstverständlichen Glaubensgut der Frommen geworden ist<sup>54</sup>.

An dieses Glaubensgut konnte Jesus anknüpfen, als er in Mt 22, 32 den Sadduzäern, die die Auferstehung leugneten, entgegenhielt: „Er (Gott) ist nicht der Gott von Toten, sondern von Lebenden.“ Darüber hinaus transzendierte Jesus aber auch den Glauben an die Auferstehung der Toten in das Wesen des sich offenbarenden Gottes selbst hinein und wurde so als die persongewordene Fülle dieser Offenbarung für die kirchliche Tradition zu dem hermeneutischen Schlüssel, mit dessen Hilfe sie Zugang zu den noch verborgenen Wurzeln der Auferstehungshoffnung im Ijobbuch fand.



<sup>54</sup> Das gleiche gilt auch für den Auferstehungsglauben in 2 Makk 7, wenngleich dieser dann wieder durch B, auf die Ijobdichtung zurückgewirkt hat.



## Sünde als Verhängnis

Gen 6, 1—4 im Rahmen der Urgeschichte des Jahwisten<sup>1</sup>*Professor Dr. Hans Jochen Boecker zum 65. Geburtstag*

## I. Die jahwistische Urgeschichte als narrative Hamartologie

Das zentrale Thema der Erzählungen in der Urgeschichte des Jahwisten<sup>2</sup> ist die Entfaltung dessen, was Sünde und Schuld ist. Dies gilt, obgleich Begriffe für Sünde explizit nicht begegnen<sup>3</sup>. Man hat darüber gestritten, ob die vorliegende Abfolge eine *Steigerung* der Sünde darstellen wolle<sup>4</sup> oder aber eine *Explikation*<sup>5</sup> dessen, was Sünde ist. Die Klarlegung der verschiedenen Aspekte von Sünde ist wohl das leitende und bei weitem überwiegende Kompositionsinteresse. Die Urgeschichte ist im wahrsten Sinne fundamentaltheologische Sündenlehre. Es kann nicht Wunder nehmen, wenn sie in den systematisch-theologischen Reflexionen über Sünde immer wieder eine erhebliche Rolle spielt<sup>6</sup>. In dieser Sequenz von

<sup>1</sup> Überarbeitete Fassung der Antrittsvorlesung, die im Zuge der Umhabilitierung von Bonn nach Mainz am 8. Januar 1992 gehalten wurde. Für manche hilfreiche Kritik danke ich Herrn Alexander Ernst.

<sup>2</sup> Trotz aller gegenwärtigen Kritik an der Existenz eines durchgehenden Geschichtswerkes „Jahwist“ — gerade in Gen 1—11 scheint ein zusammenhängender Erzählfaden J sehr plausibel abhebbar. Zu dieser wohlkomponierten Urgeschichte des Jahwisten gehören im Anschluß an die traditionelle Quellenscheidung (wobei die Frage der Datierung hier nicht entschieden zu werden braucht, obgleich vieles in eine frühe Phase der Auseinandersetzung Israels mit seiner Umwelt deutet): der Grundbestand der Paradiesgeschichte Gen 2, 4b ff.\*; die Kain-Abel-Erzählung sowie Lamechs zügellose Rachelüste in Gen 4\*, die Völkertafel in Gen 5\*, eben unsere Geschichte von den sogenannten Engelehen Gen 6, 1—4\*; den jahwistischen Anteil der Sintflutgeschichte Gen 6—8\*, die Erzählung von Noah, dem Weinbauern, und seinen Söhnen Gen 9, 18—29\*, sowie die Turmbauerzählung Gen 11\*.

<sup>3</sup> Gen 4, 6 f., wo die Sünde personifiziert als lauernder Geist erscheint, ist wahrscheinlich eine spätere Einfügung.

<sup>4</sup> G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments I*, München 1978, 167—174, oder DERS., *Das erste Buch Mose (ATD 2)*, Göttingen 1987: „Diese Engelwesen lassen sich durch die Schönheit menschlicher Weiber zu schwerer Sünde anreizen; sie fallen aus ihren Ordnungen und vermischen sich mit ihnen in wilder Zügellosigkeit“ und zeugen „Bastarde“; „eine Entartung der ganzen Schöpfung war geschehen, wie sie furchtbarer nicht gedacht werden kann“ (84 f.).

<sup>5</sup> A. H. J. GUNNEWEG/W. SCHMITHALS, *Leistung (Biblische Konfrontationen 1004)*, Stuttgart u. a. 1978, 43—67.

<sup>6</sup> Vgl. z. B. C. GESTRICH, *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung*, Tübingen

Schuld-Strafe-Erzählungen wird gezeigt, daß und wie das Wesen der Sünde in einem Doppelten besteht: zum einen darin, sinnvolle Begrenzungen zu übertreten<sup>7</sup>, zum anderen darin, elementare Verhältnisse zu zerstören, ursprünglich intakte Relationen aufzulösen und in ein Gegenteil voller Gewalt zu verkehren<sup>8</sup>. So werden das Verhältnis Gott—Mensch (Paradies), die Beziehung Mann—Frau („Sündenfall“), das Füreinander von Bruder und Bruder (Kain und Abel), der Schutz der Sippe für den einzelnen (Lamech-Lied), das Verhältnis Vater—Söhne („Noah, der Weinbauer“) sowie die Stellung der Menschheit unter Gott (Turmbauergeschichte) ausgehöhlt und aus den Fugen gebracht. Problematisch ist innerhalb dieser Auffächerung der Aspekte von Sünde die besondere Bedeutung von Gen 6, 1—4<sup>9</sup>. Der Frage, welchen Beitrag zum Verständnis von Schuld und Sünde diese Kurzerzählung leistet, sollen die folgenden einexegetischen Erwägungen dienen. Nicht alle Auslegungsprobleme werden einer sicheren Entscheidung zugeführt werden können; aber Exegese muß sich häufig im Bereich von Wahrscheinlichkeiten bewegen, Gewißheiten sind selten.

## II. Zur Exegese von Gen 6, 1—4

### II.1 Die Forschungsgeschichte als Einführung in die Probleme des Textes

Gen 6, 1—4 gilt als ein besonders schwieriger und dunkler Text; seine Auslegungs- und Forschungsgeschichte ist bewegt; mehrfach ist sie gründlich dargestellt worden<sup>10</sup>.

1989, 104 f.; H.-S. HAAS, „Bekannte Sünde“. Eine systematische Untersuchung zum theologischen Reden von der Sünde in der Gegenwart (NBStH 10), Neukirchen-Vluyn 1992, 225—227.

<sup>7</sup> Nur der eine Baum in der Mitte des Gartens war ausgegrenzt; die Rache war begrenzt; die Welt Gottes war vom Diesseits von Eden geschieden; die Erde war vom Himmel getrennt...

<sup>8</sup> Vgl. E. HAAG, Die Ursünde und das Erbe der Gewalt im Licht der biblischen Urgeschichte, TThZ 98 (1989) 21—38, der folgende „Aspekte“ der Sünde aufzählt: „Ein Mißbrauch der Macht, der sich im Verlauf der Menschheitsgeschichte als Vernichtung und Zerstörung von Menschenleben, im Verhältnis der Geschlechter als Unterdrückung und Entwürdigung der Frau und in der Gesellschaft der Menschen als Mord und Totschlag bei der Selbstbehauptung des Sünders Ausdruck verschafft; weiterhin gehört dazu die Erfahrung, daß die ganze Schöpfung als solche wegen des Fehlverhaltens der Menschen von Unheil erfüllt ist und ... sich dem Untergang zubewegt“ (35).

<sup>9</sup> Vgl. z. B. die Vorsicht, mit der HAAS, a. a. O., Anm. 786, auf diesen Text nicht näher eingehen will.

<sup>10</sup> Vgl. z. B. die Monographien von J. H. KURTZ, Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen; eine theologische Untersuchung zur exegetischen, historischen, dogmatischen und praktischen Würdigung des biblischen Berichtes Genesis

Eine Zentralfrage lautet: Wer sind die *b'nē hā'elohīm*<sup>11</sup>? Stünde der Text in einem griechischen Epos oder in einem Text aus Ägypten, Sumer oder Ugarit, so wäre er mitnichten schwierig<sup>12</sup> und man könnte getrost mit „Göttersöhne“ oder „Götter“ übersetzen — im Kontext des kanaanäischen Fruchtbarkeitskultes oder der Riten der „Heiligen Hochzeit“<sup>13</sup> wären solche „Grenzüberschreitungen“ geradezu erwartbar<sup>14</sup>. Die Erzählung steht aber im Alten Testament, und dort ist sie singulär und anstößig. Die sexuelle Verbindung von göttlichen Wesen mit Menschentöchtern, wie kann das in diesem Kontext gemeint sein? Die Lösungen dieser Frage bewegen sich zwischen zwei Alternativen: handelt es sich bei den „Göttersöhnen“ um himmlische Wesen, um „Engel“ oder aber um einen hintergründigen Begriff für bestimmte Menschen?

a) Die älteste Deutung (bis ins 4. Jh. n. Chr. vorherrschend) versteht den Ausdruck als Bezeichnung himmlischer Wesen; für diese Interpretation ist äthHenoch 6–11 wegbereitend gewesen, wo der Text von Gen

6, 1–4, Berlin 1857; G. E. CLOSEN, Die Sünde der „Söhne Gottes“ (Gen. 6, 1–4). Ein Beitrag zur Theologie der Genesis, Diss. Rom 1937; F. DEXINGER, Sturz der Göttersöhne oder Engel vor der Sintflut? Versuch eines Neuverständnisses von Genesis 6, 2–4 unter Berücksichtigung der religionsvergleichenden und exegetischgeschichtlichen Methode (WBTh 13), Wien 1966 — sowie die Darstellungen bei C. WESTERMANN, Genesis 1–11 (EdF 7), Darmstadt 1972, 68–76, und F. DEXINGER, Jüdisch-christliche Nachgeschichte von Genesis 6, 1–4, in: Zur Aktualität des Alten Testaments (FS-G. SAUER), Frankfurt 1991, 155–175.

<sup>11</sup> Vgl. aus der neueren Literatur: P. S. ALEXANDER, The Targumim and Early Exegesis of „Sons of God“ in Gen 6, JJS 23 (1972) 60–71; P. A. H. DE BOER, The Son of God in the Old Testament, OTS 18 (1973) 188–207; U. CASSUTO, The Episode of the Sons of God and the Daughters of Man, in: DERS., Biblical and Oriental Studies I, Jerusalem 1973, 17–28; L. R. WICKHAM, The Sons of God and the Daughters of Man: Gen 6, 2 in Early Christian Exegesis, OTS 19 (1974) 135–147; W. VEJFVINKEL, De *b'nē hā'elohīm* in Genesis 6: 1–4, ThRef 17 (1974) 181–235; O. LORETZ, Aspekte der kanaanäischen Gottes-So[ö]hn[e]-Tradition im Alten Testament, UF 7 (1975) 586–589; M. DELCOR, Le mythe de la chute des Anges et l'origine des géants comme explication du mal dans le monde dans l'apocalyptique juiv: Histoire des traditions, RHR 140 (1976) 3–53; C. HOUTMAN, Het verboden huwelijk. Genesis 6, 1–4 in haar context, GThT 76 (1976) 65–75; L. ESLINGER, A Contextual Identification of the *b'nē hā'elohīm* and *benōt ha'ādām* in Gen 6: 1–4, JSOT 13 (1979) 65–73; R. MARRS, The Sons of God, RestQ 23 (1980) 218–224; W. A. VAN GEMEREN, The Sons of God in Gen 6, 1–4, WThJ 43 (1981) 320–348; F. DEXINGER, 1991 (s. Anm. 8).

<sup>12</sup> Zum religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterial s. R. BARTELMUS, Heroentum in Israel und seiner Umwelt (ATHNT 65), Zürich 1979, 31–78.

<sup>13</sup> E. DREWERMANN, Strukturen des Bösen I. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht, 1987, 181–183, vermutet als Skopos der Perikope eine Polemik gegen einen Fruchtbarkeitskult und gegen Riten der heiligen Ehe.

<sup>14</sup> Vgl. bes. O. LORETZ, (s. Anm. 11). UF 7 (1975).

6, 1—4 apokalyptisch breit ausgesponnen wird<sup>15</sup>. Die Göttersöhne werden mit den *angeli* identifiziert, und so begründet diese Kurzerzählung apokalyptische Spekulationen über die gefallenen Engel. Im Kontext der zunehmend ausgebauten frühjüdischen und altkirchlichen *Engellehren* erlangte Gen 6, 1—4 erhebliche Bedeutung (bis in die Gegenwart).

b) Im scharfen Gegensatz zu dieser 'Engeldeutung' stand und steht die 'Menschendeutung'. Für die Menschendeutung, nach welcher der Text kein Geschehen zwischen Gottwesen und Menschen thematisiert und somit jeden mythisch-anstößigen Charakter verliert, spielt eine doppelte Beobachtung eine Rolle: zum einen wird an manchen Stellen des Alten Testaments der König Gottes „Sohn“ genannt, z. B. 2 Sam 7, 14 oder Ps 2, 7; das führt zu der vielfach variierten Hypothese, daß die (unrechtmäßige, gewaltsame) sexuelle Verbindung von hochherrscherlichen Despoten mit den Töchtern von schwachen Untergebenen gemeint sei<sup>16</sup>.

Zum anderen wird Israel „Sohn Gottes“ genannt (z. B. Ex 4, 22; Dtn 14, 1). Von daher wird (vom 4. Jh. n. Chr. an) wiederum in vielen Variationen durch die Auslegungsgeschichte hindurch in der sogenannten „Setiten-Deutung“ vermutet, daß es um die *frommen* Sethiten gehe, die sich mit den Töchtern des *gottlosen* Kainitenstammes verbunden hätten<sup>17</sup>. So gesehen wird die Erzählung zum Prototyp für jedwede Form von theologisch unerlaubter Vermischung<sup>18</sup>.

Es hat auch nicht an Versuchen gefehlt, die Engel- und die Menschendeutung zu kombinieren, so daß ursprünglich wohl Engelwesen gemeint gewesen seien, daß man aber später, im Zuge der Rezeptionsgeschichte, die „Göttersöhne“ als Menschen verstand<sup>19</sup>.

Der Text ist aber auch als rein sprachliches Gebilde voller Schwierigkeiten und steht unter dem Verdikt, wie es so schön heißt, „verderbt“ zu sein. Dazu kommen unklare Bedeutungen von einigen Worten, so daß die Frage nach der angemessenen Übersetzung schon vielfach diskutiert wurde.

Schließlich wird auch die Frage nach Alter und Quellenzugehörigkeit des Textes sehr unterschiedlich beantwortet. Sah die ältere Forschung (z. B.

<sup>15</sup> R. BARTELMUS, a. a. O., 151—193.

<sup>16</sup> Vgl. M. G. KLINE, *Divine Kingship and Gen 6: 1—4*, WThJ 24 (1963) 187—204; P. S. ALEXANDER, a. a. O.; F. DEXINGER, *Sturz der Göttersöhne*.

<sup>17</sup> Eine genaue Umkehrung vertritt neuerdings L. ESLINGER (s. Anm. 11), der in den Kainiten die „Söhne Gottes“ sehen möchte.

<sup>18</sup> M. LUTHER z. B. sieht in der Erzählung eine sündige Vermischung von geistlichem und weltlichem Regiment dargestellt (WA 24, 161 f.).

<sup>19</sup> Z. B. D. J. A. CLINES, *The Significance of the 'Sons of God' Episode in the Context of the „Primeval History“* (Gen 1—11), JSOT 13 (1979) 33—46; R. BARTELMUS, a. a. O.



H. Gunkel, G. von Rad oder C. Westermann) in dem Text noch eine Einheit aus der Feder des Jahwisten, so wird in der neueren Forschung ein Fortschreibungsprozeß angenommen, dessen „Keimbestand“ entweder jahwistisch oder jehowistisch<sup>20</sup> sei und dessen Fortschreibungen, vor allem in V. 3, als Werk eines späteren Bearbeiters anzusehen seien, wobei die Datierungen weit auseinandergehen und etwa nach R. Bartelmus<sup>21</sup> sogar bis in die Makkabäerzeit hinabreichen.

Es sind im Grunde also drei Hauptprobleme, auf die uns die Forschungsgeschichte hinführt und die den weiteren Gang unserer Überlegungen leiten sollen und die zu beantworten sein werden: 1. Ist der Text überhaupt übersetzbar, und wenn ja, wie? 2. Wie ist der Text literarkritisch zu beurteilen? 3. Wer sind die *b'nē hā'elohim*?

## II.2 Der Text von Gen 6, 1—4

Der Text lautet in meiner Übersetzung:

- 1 Und es geschah, als<sup>22</sup> der Mensch (= die Menschheit) begann, zahlreich zu werden auf der Erde, und als Töchter ihm geboren wurden,
- 2 da sahen die Göttersöhne die Menschentöchter, daß sie schön waren, und sie nahmen für sich Frauen von allen, welche sie sich auswählten.
- 3 Da sprach Jahwe: „Nicht soll walten mein Geist in dem Menschen auf ewig wegen ihres (Ab)Irrs! Er ist Fleisch, und seine Tage sollen 120 Jahre betragen.“
- 4 Die Riesen waren auf Erden in diesen Tagen. Und auch danach geschah es, daß die Söhne der Götter zu den Töchtern des Menschen gingen, und sie gebaren ihnen. Dies sind die Helden, welche seit Urzeit Männer von Namen (= hochberühmt) sind.

An der eben gebotenen Übersetzung soll auf folgende Unsicherheiten aufmerksam gemacht werden: Undeutlich ist die genaue Bedeutung von *lāqah* in V. 2: ist damit ein gewaltsames „sich nehmen“, im Sinne von „vergewaltigen“ gemeint? Die Konkordanz zeigt, daß *lāqah* 'iššāh eher ein Terminus technicus für „heiraten“ ist (Gen 4, 19; 11, 29; 12, 15. 19; Ex 2, 1; 1 Sam 25, 43; Jer 29, 6 u. ö.); andererseits hat *lāqah* auch einen Konnex zu

<sup>20</sup> So P. WEIMAR, Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch (BZAW 146), Berlin/New York 1977, 35—39, und J. SCHREINER, Gen 6, 1—4 und die Problematik von Leben und Tod, in: De la Torah au Messie (FS-H. Cazelles), Paris 1981, 65—74.

<sup>21</sup> Vgl. R. BARTELMUS, a. a. O., 25—29. 191—193. 198.

<sup>22</sup> Vgl. GK § 164d.



gewaltsamem und kriegerischem Handeln, z. B. bei der Eroberung einer Stadt (Num 21, 25; Jos 11, 16. 19; Am 6, 13 u. ö.); *lāqah* kommt gelegentlich ganz in die Nähe von „vergewaltigen“, und zwar in Gen 34, 2 (Schandtät Sichems an Dina) und 2 Sam 11, 4 (David und Batsebah)<sup>23</sup>; jedoch wird hier durch den Kontext diese spezifische Bedeutung signalisiert. Wahrscheinlicher ist daher, daß es sich in Gen 6, 2 um ein „friedliches“ Heiraten handelt.

Die wörtliche Rede Jahwes in V. 3 hat mehrere lexikalische Probleme. Die Bedeutung von *jādōn* ist unklar. Stammt es von einer im Bibelhebräischen nicht belegten Wurzel *dūn* = „walten“? oder von der Radix *dīn* = „richten, herrschen, walten“, eventuell zur Unterscheidung von der üblichen Bedeutung bewußt so vokalisiert<sup>24</sup> oder von einer mit dem späteren arabischen *duna* = „unten“ verwandten Wurzel = „unten sein“? Das läßt sich nicht mehr genau aufklären; mit den neueren Wörterbüchern ist es am wahrscheinlichsten, die Form von *dūn* = „walten“ abzuleiten.

Ferner und vor allem ist in V. 3 der Ausdruck *bʿšaggam* problematisch. Üblicherweise sieht man in den wissenschaftlichen Kommentaren darin eine Partikelkombination aus drei Elementen: die Präposition *be*, die Relativpartikel *schā* = *ʾašār* und drittens die Konjunktion *gam* = „auch“<sup>25</sup>.

Der Konsonantenbestand ließe sich aber auch deuten als Kombination des Infinitiv const. von *šāgag* = „irren“ plus Präposition *be* als Kausalangabe und dem Personalsuffix der dritten Person masculinum Plural, wobei man dann das vom Codex Leningradensis bezeugte Patach in ein Kamäs ändern und „wegen ihrem Irren, Abirren“<sup>26</sup> übersetzen muß. So lesen auch die allermeisten hebräischen Handschriften und Druckausgaben seit der Bombergiana, und diese Möglichkeit wird auch im folgenden favorisiert. *šāgag/šāgāh* ist, wie R. Knierim gezeigt hat, ein Begriff für Sünde, der das Unwissentliche betont, „das unbeabsichtigte Versehen“<sup>27</sup>, für das der Täter nichtsdestoweniger die Verantwortung und die Konsequenzen tragen muß. (Das Verbum begegnet im AT nur viermal: im kultischen Kontext beim

<sup>23</sup> GK § 119w, Fußnote, legen diesen Gedanken an Vergewaltigung in das *min* hinein: „welche sie irgend . . .“ Sicher ist das gewiß nicht.

<sup>24</sup> Das vermuten GK § 72r.

<sup>25</sup> Das rabbinische Material findet sich besonders gründlich bei B. JACOB, Das erste Buch der Tora. Genesis, Berlin 1934, 174 f., der freilich gegen die Annahme einer Partikelkombination mehrere Gründe beibringt: 1. würde man *bʿšaggam*, also ein Segol unter dem Schin erwarten müssen, 2. ist das *gam* überflüssig, weil die angenommene Bedeutung „dieweil, zumal“ sich schon aus *bʿšā* ergäbe, 3. weil diese Wortzusammensetzung im klassischen Hebräisch völlig unüblich ist.

<sup>26</sup> So mit GK § 67p.

<sup>27</sup> R. KNIERIM, Art. *šāgag*, THAT II, 870, der den Vers P zuordnet (872).

Sündopfer Lev 5, 18 und Num 15, 28; in Ps 119, 67 als Gegenbegriff zu Demut und Einsicht; nach Hi 12, 16 gehört ein „Irrender“ ebenso Gott wie ein Irreführer.) Nimmt man an, daß die fragliche Form sich als Bildung von *šāgag* erklärt, muß zunächst die Möglichkeit ins Auge gefaßt werden, daß sich das Suffix *šāggam* auf das zwei Wörter vorhergehende *be-’ādām* beziehen könnte, wobei — wie in V. 1 (*’ādām* [sing.] — *lahām* [pl.]) *’ādām* als Kollektivbegriff aufgefaßt wäre. Damit stößt sich aber wiederum die Fortsetzung *hū’* (sing.). Man müßte annehmen, daß der Gedanke sofort nach dem pluralischen Suffix wieder auf ein singularisches Personalpronomen zurückspringt, vielleicht unter dem Eindruck des singularischen *bāšār*. Das ist zwar denkbar, aber hart. Daher ist wahrscheinlicher, wenn auch nicht sicher, das Suffix *-am* gleich auf das nächstzurückliegende maskuline Nomen im Plural zu beziehen, also auf *ḥnē ḥā’elohīm*.

Gegen *beide* mögliche Lesarten werden Bedenken erhoben; in aller Regel wird die Annahme einer Partikelkombination bevorzugt, vielleicht unter dem Eindruck von H. Gunkel<sup>28</sup>. Andere, besonders wirkungsvoll schon J. Wellhausen<sup>29</sup>, weisen beide Deutungen zurück oder halten sich offen. Entscheidend für diese Abweisungen ist auch die masoretische Abgrenzung der Versteile. Durch das Zaqeph parvum über *le’ōlām* wird das *šāggam* zum Ausdruck *hū’ bāšār* gezogen. Entstehen nicht dadurch die meisten Ungereimtheiten? Man kann weder sinnvoll sagen: „Weil er *auch* Fleisch ist, soll mein Geist nicht auf Ewigkeit im Menschen wohnen.“ Es müßte schon eher heißen, „weil der Mensch nur *Fleisch* d. h. ein geringes, ohnmächtiges, irdisches Wesen ist, *verdient* er auch gar nicht, ewig zu leben, vgl. die schlagende Parallele 3,<sup>29</sup>“<sup>30</sup> („Staub bist du, und zu Staub sollst du werden!“). Andererseits kann man auch nicht deuten, daß der Mensch Fleisch ist, weil er geirrt hat. Einmal wäre der Numeruswechsel vom pluralischen Suffix *-am* zum singularischen Personalpronomen *hū’* grammatisch zu hart, andererseits wären inhaltlich Ursache und Wirkung vertauscht. Der Mensch hat gesündigt, weil er Fleisch ist, nicht umgekehrt.

Statt nun mit Wellhausen den Text für unheilbar verderbt zu erklären oder ihn mit Westermann in der Schwebe zu belassen, sucht meine oben gebotene Übersetzung die Probleme durch eine minimale Änderung zu lösen, und zwar indem sie das Zaqeph parvum über *šāggam* versetzt. Der Versteil 3a schließt das Wort damit noch ein und läßt sich dann übertragen:

<sup>28</sup> H. GUNKEL, Genesis (GHK 1/1), Göttingen 1977, 57 f.

<sup>29</sup> J. WELLHAUSEN, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin 1963, 309.

<sup>30</sup> H. GUNKEL, a. a. O., 57.

- Da sprach Jahwe: „Nicht soll mein Geist walten in dem Menschen auf ewig wegen ihrer (d. h. der Göttersöhne) Verirrung<sup>31</sup>. (Punkt! Verteiler; neuer Einsatz) er ist Fleisch, und seine Tage sollen 120 Jahre<sup>32</sup> betragen.“

Das Wort *nēpīlīm* V. 4 ist in Analogie zu Num 13, 33 und nach Maßgabe von LXX = *gigantes* im allgemeinen mit „Riesen“ übersetzt worden; es bedeutet aber wörtlich — von *nāpāl* = „fallen“ — „die Gefallenen“ oder die „Hinfälligen“<sup>33</sup> und hat einen pejorativen, wenn nicht despektierlichen Beiklang<sup>34</sup> (deswegen in der Übersetzung mit Anführungszeichen).

Schwierig ist die Konstruktion von 4aαfin, *wēgam 'aḥare-kēn 'ašār*, wörtlich: „und auch nachdem so (geschah es), daß“ ... „Syntaktisch gesehen handelt es sich um einen Neueinsatz, wobei sich das *'aḥarē kēn* auf die Rede Jahwes in V. 3 beziehen muß. Ob es sich um ein literarkritisch auszuwertendes Indiz handelt<sup>35</sup>, muß gleich geklärt werden.

Die *jīqtol*-Form in V.4aβfin erscheint ebenso wie die *wē-qātal*-Form — mit der alten Grammatik zu sprechen — im Modus rei repetitae, hat also iterative Funktion: „es kam auch danach noch immer wieder vor, daß sie gingen ... und zeugten“.

## II.3 Literarkritische Erwägungen

Der Text ist folgendermaßen gegliedert:

V. 1 *Exposition*: Zeitangabe: Frühzeit der Menschheit, die eben beginnt, sich zu mehren (vgl. Gen 1, 28).

V. 2 *Aktion*: Göttersöhne sehen die Schönheit der Menschentöchter und nehmen sie zu Frauen.

<sup>31</sup> Schwierig, aber auch wiederum nicht unmöglich ist die Stellung des Ausdrucks; H. GUNKEL, ebd., urteilt: „syntaktisch würde es ... unangenehm nachhinken“, aber das kann auch Absicht sein, zum Zwecke der Hervorhebung.

<sup>32</sup> Daß sich die 120 Jahre auf die Zeit beziehen, die der Menschheit noch bis zum Beginn der Sintflut bleiben, wie manchmal gedeutet wird, ist sehr unwahrscheinlich. Das Thema ist hier wie in Gen 3, 22 die drohende Verwischung der Grenze zwischen Gott und Mensch, die mit dem Versagen der Ewigkeit und der Festsetzung einer Todesgrenze wieder klar aufgerichtet wird.

<sup>33</sup> J. SCHARBERT, Genesis 1—11 (NEB), Stuttgart 1985, 79.

<sup>34</sup> „Für die Nominalbildung scheint die in Altisrael so charakteristische Auffassung ausschlaggebend, daß gerade das Ragende, Riesenhafte zu Fall kommen muß (vgl. H. Gese: „die im Kampf gefallenen Riesen“; L. Köhler: „vom Himmel gestürzte Überwesen“ (H. SEEBASS, Art. *nāpāl*, ThWAT V, 521—531, hier 531).

<sup>35</sup> So P. WEIMAR, a. a. O.

V. 3 Jahwes *Intervention*: Trennung Gott—Mensch darf nicht aufgehoben werden, der Mensch ist Fleisch (vgl. 3, 19b); Begrenzung der Lebenszeit wird festgelegt.

V. 4 *Resultat*: Es ist dies die Zeit der „Riesen“ auf Erden; auch danach, d. h. nach Jahwes Intervention, kommt es immer wieder zum Verkehr zwischen Gottwesen und Menschentöchtern und zu neuen Zeugungen; die so (!) entstandenen Wesen sind die berühmten Helden der Vorzeit.

Der Aufbau von V. 1 und V. 2 sowie der Zusammenhang der beiden Verse ist klar. Der Anschluß von V. 3 an das Vorhergehende ist syntaktisch glatt, indem mit *wajjiqtol* fortgefahren wird: *wajj'omär*. In der wörtlichen Rede wird die Beurteilung der Vorgänge durch Jahwe mitgeteilt. Inhaltlich steht der Vers in Spannung zum bisherigen, weil noch gar nicht klar ist, wieso Gottes Geist (*ruah*) auf ewig im Menschen bleiben sollte. Eigentlich müßte V. 4aß, die Geburt von Kindern, schon erzählt sein. Das begründet den Verdacht, daß V. 3 sekundär ist. V. 4 steckt voller Brüche. Er enthält keine Narrative mehr. Nach der Reihe der *wajjiqtol*-Sätze kommt hier ein Resultat zum Ausdruck; jedoch nicht nur eines, sondern gleich mehrere. V. 4aα stört den Lauf der Dinge und bildet eine gewisse Dublette zu 4b.

Galt das Stück in der älteren Forschung als Einheit, unterscheidet man in der neueren Forschung mindestens zwei Schichten: in der Regel gelten 6, 1. 2. 4 als ein Mythenfragment, das die Entstehung der Riesen in der Urzeit ätiologisch erklärt: sie sind aus der Verbindung der Göttersöhne mit den Menschenfrauen hervorgegangen. In dieses Mythenfragment hinein sei später V. 3 eingesetzt worden, als eine Neuinterpretation und entmythisierende Kritik des Mythos im Sinne des Jahwismus. Diese Sicht vertreten mit stark abweichenden Quellenzuweisungen und Datierungen z. B. B. S. Childs<sup>36</sup>, W. H. Schmidt<sup>37</sup>, O. Loretz<sup>38</sup>, W. Schliske<sup>39</sup>, C. Westermann<sup>40</sup>, H. Gese<sup>41</sup>, R. Bartelmus<sup>42</sup>.

<sup>36</sup> B. S. CHILDS, Myth and Reality in the Old Testament (SBT 27), <sup>2</sup>1962, 51 ff.

<sup>37</sup> W. H. SCHMIDT, Mythos im Alten Testament, EvTh 27 (1967) 237–254, bes. 243–246.

<sup>38</sup> O. LORETZ, Götter und Frauen (Gen 6, 1–4). Ein Paradigma zu Altes Testament — Ugarit, BiLe 8 (1967) 120–127; DERS., Schöpfung und Mythos. Mensch und Welt nach den Anfangskapiteln der Genesis (SBS 32), Stuttgart 1968, 31–48.

<sup>39</sup> W. SCHLISKE, Göttersöhne und Gottessohn im Alten Testament. Phasen der Entmythisierung im Alten Testament (BWANT 97), Stuttgart 1973, 20–32.

<sup>40</sup> C. WESTERMANN, BK I/1, 1974, 494–497. 504 f.

<sup>41</sup> H. GESE, Der bewachte Lebensbaum und die Heroen: Zwei mythologische Ergänzungen zur Urgeschichte der Quelle J, in: Wort und Geschichte (FS-K. Elliger) (AOAT 18) Neukirchen/Vluyt 1973, 77–85.

<sup>42</sup> R. BARTELMUS (s. Anm. 10), 151–193.



Anders ordnen P. Weimar<sup>43</sup> und ganz ähnlich auch F.-L. Hossfeld<sup>44</sup> zu. Sie sehen in 6, 1—4 eine in Israel entstandene durchgehende Erzählung, die von einem in Jerusalem um 700 wirkenden Jehowisten verfaßt und später leicht ergänzt worden sei. Der erste Teil der Jahwerede V. 3aα, der feststellt, daß Gottes Geist nicht auf ewig im Menschen wohnen soll, ist nach Weimar das eigentliche Zentrum, auf das die Erzählung zusteuert. „Die Geschichte will . . . eine Aussage über den Menschen machen, wobei der besondere Akzent . . . präzise in der Strafsetzung Jahwes angegeben ist. Es geht um das Problem der Sicherung und der Steigerung des Lebens, die dem Menschen aber nicht möglich ist. Genau dieses Streben, das in der Verbindung der ‚Menschentöchter‘ und der ‚Göttersöhne‘ geschildert ist, wird durch das Strafwort als Versuch der Überschreitung der dem Menschen definitiv gesetzten Lebensgrenze deklariert. Hierin liegt das eigentliche Vergehen.“<sup>45</sup> Der Jehowist habe die Einheit 6, 1. 2. 3aα. 4aβ. b in den Kontext seiner jehowistischen Urgeschichte eingestellt und durch den Zusatz von 3aβ. b. 4aα („weil er auch Fleisch ist“; „seine Tage sollen 120 Jahre sein“). „Die Riesen waren auf Erden in jenen Tagen“) redaktionell mit dem Gesamtzusammenhang verklammert. Problematisch ist, wieso gerade diese Verse als redaktionelle Klammer angesehen werden können; eigentlich verkoppeln sie ja nichts.

In Weiterführung und Gegensatz zu all diesen Analysen möchte ich auf die Brüche in V. 4 hinweisen, der kaum einheitlich sein kann. V. 4aα stellt konstatierend als Nominalsatz fest, „daß in diesen Tagen (der Vermischung) die ‚Riesen‘ auf Erden waren“. Die Fortsetzung *wegam 'aḥarē kēn 'ašār* ist eindeutig ein Neuanfang, der die Zeit nach dem Wort Jahwes thematisiert. Hier wird eine zweite ätiologische Spitze ausgedrückt. V. 4aβ, das hat schon Wellhausen zu Recht gesehen, wirkt wie eine Korrektur an V. 4aα, sei es im Blick darauf, daß noch zur Zeit des Mose in Kanaan Nephilim lebten (vgl. Num 13, 33), sei es um die mögliche ursprüngliche Beziehung dieser Entitäten zu den Totengeistern zu verschleiern<sup>46</sup> oder aber, um den Aspekt des Ungehorsams — Jahwes Eingreifen zum Trotz verkehrten sie weiterhin miteinander — zu betonen. Ein zweiter Bruch liegt in V. 4b vor. Er bringt *Ehrentitel* für die Kinder der Menschentöchter und Göttersöhne. „Helden“, „hochberühmte Männer der Urzeit“. Diese Ehrentitel passen nicht zu Mißbilligung und Strafe durch Jahwe in V. 3. Beides kann doch nicht aus einer Feder stammen.

<sup>43</sup> P. WEIMAR, a. a. O., 35—39.

<sup>44</sup> F.-L. HOSSFELD, in: E. SITARZ (Hg.), *Höre Israel! Jahwe ist einzig*, Stuttgart/Kevelaer 1987, 33 f.

<sup>45</sup> P. WEIMAR, a. a. O., 37.

<sup>46</sup> Belege bei H. GESE (s. Anm. 39).



Zur Erklärung der Brüche legt es sich nahe, nach dem ursprünglichen Zusammenhang zu fragen, der sich in V. 1. 2. 4aßfin. 4b ergibt. Dieses Mythenfragment beschreibt die sexuell-eheliche Verbindung von „Göttersöhnen“ (*b'nē hā' elohim*) mit den Menschentöchtern (*b'nôt hā' ādām*). Die aus dieser Verbindung hervorgegangenen Kinder werden sehr positiv als die Helden und Berühmtheiten der Vorzeit apostrophiert.

In diese kleine Erzählung hinein und den Sinn geradezu ins Gegenteil korrigierend werden zwei Elemente gesetzt: Zunächst V. 3, der eine *Kritik* Jahwes an dieser Verbindung einbringt. Sodann V. 4aß („Und auch danach geschah es, daß die *b'nē hā' elohim* zu den *b'nôt hā' ādām* eingingen“), was die sexuellen Kontakte als fortgesetzten Verstoß gegen Jahwes erklärten Willen erscheinen läßt<sup>47</sup>. Drittens schließlich V. 4aα, wonach die Produkte der verbotenen Verbindung despektierlich als *n'pīlīm* bezeichnet werden. Lassen sich die ersten beiden Eingriffe noch aus einer Hand verstehen, so ist der letzte Zusatz vielleicht das Werk eines Späteren. Noch größere Wahrscheinlichkeit hat es, daß V. 3aßfin (*hū' bāsār*) auf einem späteren Fortschreibungsprozeß beruht. Einmal, weil der Gegensatz Geist—Fleisch, wie schon oft beobachtet, erst jung zu sein scheint<sup>48</sup>. Aber auch aus formalen Gründen ist das Wortpaar verdächtig. Die normale Abfolge im selbständigen Nominalsatz scheint nämlich Nomen—Personalpronomen<sup>49</sup> zu sein (vgl. z. B. 20, 7 *ki nābī' hū'* „denn er ist ein Prophet“; Dtn 14, 1 *bānīm 'atām* „Ihr seid Söhne Jahwes . . .“). Die Abfolge Personalpronomen—Nomen dagegen ist eher ein Hinweis auf eine Glosse oder nachträgliche Charakterisierung (z. B. Gen 14, 18 *w'hū' kohēn* „und er war Priester“) bzw. Kennzeichen späthebräischer Sprache (vgl. z. B. 1Q pHab I, 13; 1Q pHab XII, 7). Daher kann man annehmen, daß dieser Nominalsatz wohl eine Ergänzung aus späterer Zeit sein könnte; möglicherweise stammt der Satz von R<sup>p</sup>.

Die Genese von Gen 6, 1—4 stellt sich also folgendermaßen dar: Der Jahwist übernimmt einen vorisraelitischen Mythos (V. 1. 2. 4\*, der sehr

<sup>47</sup> Dabei sind die ursprüngliche *wajjiqtol*-Form des Mythos (*wajjābō'u, wajjāldu*) in *qatal*- bzw. *w'qatal*-Formen umgewandelt worden.

<sup>48</sup> Allerdings handelt es sich hier nicht um einen anthropologischen Dualismus Geist—Leib, sondern um die Unterscheidung von Geist Gottes („mein Geist“) und Fleisch des Menschen; daher ist das Argument nicht sehr gewichtig. Zudem dürfte etwa Jes 31, 3 auch nicht sehr jung sein.

<sup>49</sup> Diesen Hinweis verdanke ich einem der bedeutendsten Kenner der hebräischen Syntax, Herrn Professor Diethelm Michel, Mainz; man kann nur hoffen, daß seine „Hebräische Syntax“, für die eine Unmasse an Vorarbeiten vorliegt, eines Tages wirklich erscheinen wird, damit man solche Details mit den einschlägigen Belegen rasch ermitteln kann. Zum Ganzen vgl. auch M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, 44—48, der in dem formelhaften Gebrauch von *hū'* und *hi'* eine spezifische Technik der späten Schreiber sieht.

positiv von den Helden der Urzeit berichtet, ob in mündlicher oder schriftlicher Gestalt, ist unsicher. Er konterkariert dessen ursprüngliche Aussageintention durch eine Jahwerede in V. 3\* und durch einen Verweis auf die Gottwidrigkeit dieser penetrant fortgesetzten Verbindung in V. 4aß. Dieser Verweis greift auch voraus auf die Sintfluterzählung und begründet sie. In einer ersten Fortschreibung wird den Wesen, die aus der Verbindung hervorgingen, noch der Titel *nēpilim* beigelegt, womit sie degradiert werden. Schließlich fügt — mit einiger Wahrscheinlichkeit<sup>50</sup> — eine zweite Fortschreibung die Worte „er ist Fleisch“ ein, um die substantielle Unterschiedenheit von Gott und Mensch zu betonen.

Eine graphisch gegliederte Übersetzung soll den literarkritischen Befund anschaulich machen:

## Mythos

### Jahwist

#### 1. Fortschreibung

#### 2. Fortschreibung (R<sup>p</sup>?)

1 Und es geschah, als der Mensch (= die Menschheit) begann, zahlreich zu werden auf der Erde und als Töchter ihm geboren wurden,

2 da sahen die Söhne der Götter die Töchter des Menschen, daß sie schön waren, und sie nahmen für sich Frauen von allen, welche sie auswählten.

3 Da sprach Jahwe: „Nicht soll walten mein Geist in dem Menschen auf ewig wegen ihres (Ab)Irrrens!

*Er ist Fleisch, (und)*

seine Tage sollen 120 Jahre sein.“

4aα Die „Riesen“ (= Gefallenen/Hinfälligen) waren auf Erden in diesen Tagen.

4aß Und auch danach geschah es, daß

4aß fin die Göttersöhne gingen zu den Töchtern des Menschen ein

4aß fin und sie gebaren ihnen (Kinder).

4b Diese sind die Helden, welche seit Urzeit Männer von Namen (= hochberühmt) sind.

## II.4 Wer sind die *bne ha'elohim*?

Die Einsicht läßt sich nicht vermeiden, daß mit *bne ha'elohim* Angehörige der himmlischen Welt, göttliche Wesen, Götter gemeint sind und daß hier an dieser Stelle des Alten Testaments tatsächlich von einer sexuellen Vermischung von Gotteswelt und Menschenwelt gesprochen wird<sup>51</sup>. Fünf Hauptgründe sprechen für diese Interpretation:

<sup>50</sup> Möglicherweise stammen die Worte aber auch schon vom Jahwisten.

<sup>51</sup> Jedoch wehrt der Begriff immerhin „die Vorstellung von einer Vermischung des einen Gottes mit Menschen ab ... Gott selber bleibt hoch über all diesen Reden — anders als der griechische Götterherrscher Zeus“. W. ZIMMERLI, 1. Mose 1—11. Urgeschichte (ZürcherBK 1. 1), Zürich 1984, 263.

1. Werden in V. 1 und in V. 4 die „Göttersöhne“ als Gegenbegriff zu den „Menschentöchtern“ verwendet, und damit sollen offenbar zwei Gattungsbegriffe angegeben werden, was in V. 1 für 'ādām eindeutig ist. Denn man muß übersetzen: „Als der Mensch = die Menschheit begann, zahlreich zu werden auf Erden ...“

2. Im archaischen Ps 29, 1 und in Hiob 1, 6, wo der himmlische Hofrat anklingt (vgl. Ps 82, 1. 6; Ps 8, 6; Gen 1, 26; Ps 104, 4), begegnen ebenfalls Rudimente einer Vorstellung von einer himmlischen Thronratsversammlung mit anderen gotthaften Wesen neben Jahwe, so daß auch hier in Gen 6, 1—4 diese Vorstellung am nächsten liegt.

3. Im religionsgeschichtlichen Umfeld Israels war diese Vorstellung von der Verbindung von Mitgliedern des Götterpantheons mit Menschen geläufig, vgl. nur Ugarit, wo die Bezeichnung *b'nē hā' elohīm* sich deutlich auf solche Wesen bezieht<sup>52</sup>. Es ist von vornherein eine erwartbare Möglichkeit, daß Israel diese mythischen Vorstellungen in irgendeiner Form aufnimmt und kommentiert. Gen 6, 1—4 ist ein solcher Ort.

4. Die älteste Auslegungsgeschichte im Judentum (äthHen 6, 2 ff.; Jub 5, 1; LXX; Philo, *De Gigantibus* 2, 358; Josephus, *Antiquitates* 1, 3, 1) und Qumran (1QGenAp 2, 1; CD 2, 17—19) wie auch im Christentum (u. a. 1 Kor 11, 10, Justin, Irenäus, Clemens von Alexandrien, Tertullian, Origenes) sprechen für diese Deutung. Die Menschendeutungen sind jung und offensichtlich aus dogmatischen Gründen eingetragen.

5. Die Vorstellung der sexuellen Verbindung „zwischen den Welten“ hat eine, freilich ganz unsichere Parallele in Gen 4, 1, wo bei der Geburt Kains — vielleicht als kenitische Stammesätiologie — anklingt, daß Eva „JHWH zum Manne gewonnen“ habe, sowie in Dtn 32, 6 und Ps 139, 13, wonach JHWH Israel bzw. den Beter gezeugt hat wie ein Vater<sup>53</sup>, was aber schon bildlich verstanden ist.

### III. Interpretation von Gen 6, 1—4 im Kontext der Frage nach der Sünde

Nach diesen Wort- und Textanalysen, die freilich einige Unsicherheiten im Verständnis nicht ausräumen können, nun zurück zur theologischen Aussage von Gen 6, 1—4 im Kontext der urgeschichtlichen Sündenlehre.

<sup>52</sup> O. LORETZ hat in seinen Arbeiten (s. o. Anm. 2 und 28) besonders deutlich gemacht, daß es sich nicht um Menschen, auch nicht um Engel, sondern nur um Angehörige der Klasse der Götter, also selbst um Götter handeln kann.

<sup>53</sup> Vgl. E. LIPINSKI, Art. *gānāb*, ThWAT VII, 66 f.

Der Text ist vor allem deshalb schwierig, weil er sich mit dem ersten und zweiten Gebot reibt. Die klare Trennung des *einen* Gottes von allem Irdischen wird darin fraglich, daß hier ein polytheistischer Hintergrund sowie Götter—Menschen—Erotik aufleuchten. Eine sexuelle Vermischung von Angehörigen der Welt der Götter, die teilhaben am Geist der Ewigkeit, und Angehörigen der Welt des Menschen, der Töchter des Menschen, die doch Fleisch sind, das ist singulär im Alten Testament. *Die Frage kann nur lauten, aus welchem Grund der Jahwist diese Geschichte überhaupt erzählt.* Es muß eine triftige Begründung dafür gesucht werden, daß diese Geschichte überhaupt hier eingefügt wurde und sich auch bis zur Endtextfassung im Kanon halten konnte. Die Ansicht, daß hier ein versprengtes archaisches Relikt sich erhalten habe, das im Grunde eher peinlich ist, aber nicht zu unterdrücken war — ist wenig überzeugend. Ebenso ist die Sicht, daß es um eine Steigerung der Sünde gehe, wenig wahrscheinlich. Von der Schuld des Menschen ist ja gerade keine Rede! Es geht nicht darum, die Schuld des Menschen irgendwie in das Geschehen hineinzugeheimnissen, wie dies immer wieder geschieht. Auch bei meinem verehrten Lehrer A. H. J. Gunneweg geht die Deutung in diese Richtung: „Auch hier werden im Sinne von J Schuldige bestraft . . . Die urzeitliche Realisierung des Traumes vom Übermenschen gilt als so böse, daß ihr eine Sintflut folgen muß.“<sup>54</sup> Ähnlich F.-L. Hossfeld: „In Gen 6, 1—4 versucht der Mensch, diese Grenze [die Grenze zu Gott, M. O.] zu verwischen, so daß ihn Jahwe in seinem Lebensalter begrenzen muß.“<sup>55</sup> Diese beiden Stimmen sind nur *pars pro toto*; die Auslegungstradition läuft weitestgehend darauf hinaus, daß sie doch irgendwie eine Schuld auf der Seite des Menschen annimmt.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> A. H. J. GUNNEWEG, Urgeschichte und Protevangelium. in: DERS., *Sola Scriptura* I, Göttingen 1983, 88.

<sup>55</sup> F.-L. HOSSFELD, a. a. O., 34.

<sup>56</sup> Ein kleines Florilegium aus der Auslegungstradition: P. HEINISCH, Das Buch Genesis (HS I/1), Bonn 1930, 161 (im Kontext der Sethiten-Deutung): „Die Wendungen, ‚daß sie schön waren‘ und ‚an welchen sie Wohlgefallen hatten‘ zeigen, daß sinnliche Lust die Partner zusammenführte und daß die Mädchen der schuldigere Teil waren, indem sie mit ihren Reizen die Frommen anlockten und bestriekten. Die Verführung ging also von den Mädchen aus.“ B. JACOB, Das erste Buch der Tora, Berlin 1934, 172 f., vermutet, daß *tôb* hier nicht einfach „schön“, sondern in etwa „gut bei Leibe“ und „von starkem Körperbau“ bedeuten müsse, und referiert im Kontext der Potentaten-Deutung Überlegungen, die „sogar auf Perversitäten“ gehen. G. J. WENHAM, Genesis 1—15 (Word Biblical Commentary), Waco/Texas 1987, 141 (im Kontext der Engel-Deutung): „Here the fault of the daughters of man lies presumably in their consenting to intercourse“, wobei sich auch die Väter einer Verfehlung schuldig machten: „the girls fathers would also have been implicated, since, if there was no rape or seduction, their approval to these matches would have been required . . . lack of consent makes the girls and their parents culpable.“

Die Verbindung der Göttersöhne mit den Menschentöchtern geschieht aber, ohne daß eine *Verführung* der Göttersöhne durch Menschentöchter auch nur angedeutet wäre; Gewalt auf seiten der Göttersöhne ist gar nicht oder zumindest nicht deutlich ausgesprochen. Diese schönen Frauen sind einfach nur schön, wenn man nicht sogar, um das Paradox zu steigern mit „gut“ übersetzen will (*ṭob*). Eine eigentliche Tat-Schuld auf seiten des Menschen ist mit diesem Gut-Sein nicht gegeben! Das sagt V. 3 nach unserer Auslegung ausdrücklich: „durch ihre (der Göttersöhne) Verfehlung“<sup>57</sup> ist der Mensch in Schuld und Strafe verstrickt worden. Aber auch wenn man im Blick auf die philologischen Wahrscheinlichkeiten anders urteilen sollte, und statt dessen eine Partikelkombination annimmt, legt sich diese Deutung nahe. Noch ein anderer Punkt scheint nämlich darauf hinzudeuten, daß nach Meinung des Erzählers die Sünde bei den Göttersöhnen liegt, nämlich die deutliche Parallelisierung des Verhaltens der Göttersöhne mit demjenigen Evas im Paradies:

„Da *sah* (*rā'āh*) die Frau, daß es *köstlich* (*ṭob*) wäre, von dem Baum zu essen, und daß der Baum eine Augenweide war und dazu verlockte, klug zu werden. Sie *nahm* (*laqah*) von seinen Früchten und aß.“

Eva sieht, sie erkennt, daß es gut ist, und sie nimmt. Die drei tragenden Begriffe „sehen“, „gut“, „nehmen“ (*rā'āh*, *ṭob*, *laqah*) sind identisch mit Gen 6, 2<sup>58</sup>, wo die Göttersöhne ebenfalls sehen, als gut erkennen und nehmen — und sich damit in Schuld verstricken, wenn auch, wie *šāgag* es auf der Ebene des Mythos ausdrückt, in unwissentliche, da das Jahwewort zunächst noch nicht ergangen war.

Die Sünde ist *nicht als aktive Tat* des Menschen verstanden, wie etwa beim Essen vom Baum oder beim Brudermord — sondern hier ist Sünde verstanden *als Verstrickung, als von außen hereinbrechendes, tragisches Geschick*, für das der Mensch eigentlich nichts kann, für das er aber trotzdem haften muß. Auch der Umstand, daß aufgrund des Tuns nur der Töchter *alle* Menschen mit Strafe belegt werden, deutet in diese Richtung. Diesen Aspekt der Sünde als einer von außen einbrechenden Macht kann man im Grunde gar nicht anders als mythisch darstellen. Nicht das Tun des Menschen ist sündig, sondern das bloße Dasein und Sosein verwickelt ihn in Schuld. Durch die Aktivität von außen auf ihn kommender Götterwesen

<sup>57</sup> Das Suffix bezieht sich auf *b'ne hā'elohim*! Diese grammatische Kleinigkeit wird jetzt auch theologisch wichtig!

<sup>58</sup> Die Parallelität des Aufbaus scheint auf Identität des Verfassers zu deuten; man vgl. auch Gen 12, 10 ff., bes. V. 14 f.: Die Ägypter sehen (*rā'āh*) Sara an, daß sie schön ist (*jāpāh*), sie sehen es und erzählen es dem Pharao, der sie zur Frau nimmt (*laqah*).



wird er in Sünde gezogen, wird und ist schuldig-sündig. Die fast ontologische Aussage: *hû bāsār!* = „Er ist Fleisch!“ spricht es aus. Der Mensch ist Fleisch, nur Fleisch. Göttlichkeit im Sinne von Unsterblichkeit wird ihm hier wie bei der Vertreibung aus dem Paradies verwehrt. Die Parallele zu Gen 3, 22 muß für das Verständnis von V. 3 und 4 ebenfalls herausgestellt werden.

„Seht, der Mensch ist geworden wie wir; er erkennt Gut und Böse. Daß er jetzt nicht die Hand ausstreckt, vom Baum des Lebens nimmt, davon ißt und ewig lebt.“

In die zu Anfang unserer Überlegungen genannte Reihe der Aspekte von Sünde bringt Gen 6, 1–4 eine Facette ein, die keine andere Erzählung so thematisiert, nämlich die Einsicht, daß Schuld nicht nur aktive Rebellion gegen Gott ist, sondern auch Verstrickung und Verhängnis. Das Beste — die Schönheit der Menschentöchter — und das Großartige — die Geburt von Helden und hochberühmten Männern der Urzeit — wirkt sich sub specie Dei zum Verderben aus. Nicht sein Tun allein treibt den Menschen in die Trennung von Gott — dieser Aspekt wird in V. 4 angesprochen: „und auch danach (nach der Intervention Jahwes) geschah es . . .“. Vielmehr kann sein konkretes Sein ihn in Situationen und Grenzüberschreitungen bringen, für die er im moralischen Sinne nichts kann, für die er aber doch harte Konsequenzen ertragen muß. Die Begrenzung der Lebenszeit als ein gesamt-menschheitliches Verhängnis, als tragische Verstrickung, in der sich jedes einzelne menschliche Da-Sein immer schon vorfindet, ist im eigentlichen Sinn keine „Ersündenlehre“<sup>59</sup>; sie widerspricht ihr aber auch nicht, sondern ist für systematisch-theologische Entfaltungen offen. Zur gegenwärtigen Rede von der Sünde<sup>60</sup> scheint diese Aussage von Gen 6, 1–4 ein interessanter Beitrag zu sein. „Schuld hat immer eine ethische und eine tragische Seite. Wird einerseits die Verantwortung für Schuld gelehrt, dann ist man allzuleicht mit Entschuldigungsgründen zur Hand und rechtfertigt sich selbst. Der Mensch selbst ist Urheber des Bösen. Wenn andererseits die tragische Seite des Schuldigwerdens übersehen wird, verfällt man einem besserwisserischen Moralisieren.“ Diese tragische Seite der von außen hereinbrechenden Schuld konnte der Jahwist gar nicht

<sup>59</sup> Vgl. dazu S. WIEDENHOFER, Zum gegenwärtigen Stand der Erbsündentheologie, ThRev 83 (1987) 353–370; N. LOHFINK, Das vorpersonale Böse. Das Alte Testament und der Begriff der Erbsünde, in: DERS., Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension, Freiburg 1987, 167–199; Ch. DOHMEN, Schöpfung und Tod (SBB 17), Stuttgart 1988, 281–293.

<sup>60</sup> Vgl. den rezenten Überblick von H.-S. HAAS, Bekannte Sünde, Neukirchen-Vluyn 1992.

anders oder zumindest nicht klarer zum Ausdruck bringen als durch einen Mythos, in dem gleichsam aus einer anderen Welt Schuld über den Menschen hereinbricht. „Der Mensch ist eben nicht nur Urheber des Bösen, sondern zugleich ‚Erscheinungsfeld‘ böser Ereignisse. Er wird schuldig, ohne sich bewußt für das Böse zu entscheiden.“<sup>61</sup>

Trotz des tragisch-traurigen Tones, daß durch ein von außen hereinbrechendes Verhängnis die Lebenszeit der Menschheit auf maximal 120 Jahre begrenzt wurde<sup>62</sup>, weiß der Text doch auch etwas von der Gnade Gottes. Denn hier ist — wie sonst in der jahwistischen Urgeschichte — mit der Strafe eine Verschönerung verbunden. Wenn ein schöner jüdischer Geburtstagswunsch — den ich hiermit Herrn Professor Boecker zu seinem 65. Geburtstag aussprechen möchte — das Erreichen der 120 Jahre wünscht, dann in dem Bewußtsein, daß 120 Jahre doch sehr großzügig bemessen sind. Freilich *muß* selbst Mose trotz bester Konstitution mit 120 Jahren sterben (Dtn 34, 7)<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> M. HONECKER, Geschichtliche Schuld und kirchliches Bekenntnis. Die sogenannte Stuttgarter Schuldklärung, ThZ 42 (1986) 132–158, beide Zitate 156.

<sup>62</sup> R. S. HENDEL, Of Demigods and the Deluge: Toward an Interpretation of Gen 6: 1–4 JBL 106 (1987) 13–26, sieht in der *Begrenzung* den eigentlichen Skopos der Urgeschichte: „Gen 6: 1–4 fits snugly into this context — the repetition of mythological transgressions of boundaries and the slow building up of the limitations of the human world“ (25).

<sup>63</sup> Vgl. Ch. DOHMEN/M. OEMING, Biblischer Kanon, warum und wozu? Eine Kanontheologie (QD 137), Freiburg 1992, 59; übrigens ist die Stelle ein Beleg dafür, daß der Verfasser von Dtn 34 höchst wahrscheinlich Gen 6, 3 bereits kannte.

## Die Hasidäer und das Danielbuch

Die vom Danielbuch (= Db) selbst genährte Vermutung, daß zwischen der biblischen Danieltradition und der spätnachexilischen Gemeinschaft der Hasidäer eine Verbindung bestehe, hat seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts eifrige Befürworter, aber auch heftige Bestreiter gefunden<sup>1</sup>. Der Grund für die gegensätzliche Beurteilung des gleichen Überlieferungsbefundes liegt offenbar in der Uneinheitlichkeit der biblischen Nachrichten über die Hasidäer beschlossen. So berufen sich auf der einen Seite die Befürworter der angenommenen Verbindung auf das Zeugnis der beiden Makkabäerbücher, wonach die dem Schriftgelehrtenstand nahestehende (2 Makk 14, 6) und durch ihre Absonderung von den Hellenophilen gekennzeichnete Gemeinschaft der Hasidäer, die sich vorübergehend dem Makkabäeraufstand angeschlossen (1 Makk 2, 42), aber dann von ihm distanziert hatte (1 Makk 7, 13), eine auffallende Nähe zu der im Db hervorgehobenen Gruppe der „Verständigen“ (Dan 11, 33. 35; 12, 3. 10) aufweise<sup>2</sup>. Dem steht auf der anderen Seite die Auffassung der Bestreiter einer solchen Zusammenschau der beiden Gruppen entgegen, die sich auf die Beobachtung stützt, daß die Hasidäer, deren Name nicht ein einziges Mal im Db erscheint, als fromme Legalisten und als Vorläufer der Essenersekte von Qumran nicht gut zu den schriftgelehrten und weltoffenen „Verständigen“ des Db passen und daß diese zudem den Makkabäeraufstand ausdrücklich als unbedeutend (Dan 11, 34) eingestuft hätten<sup>3</sup>.

Im Folgenden soll zunächst der biblische Überlieferungsbefund geprüft werden, das heißt in diesem Fall: das Zeugnis des Db über die

<sup>1</sup> Vgl. hierzu den Forschungsbericht von K. KOCH, Das Buch Daniel (EdF 144), Darmstadt 1980, 158–181; zu den Hasidäern vgl. R. ALBERTZ, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit (ATD-Ergänzungsreihe), Göttingen 1992; G. STEMBERGER, Phariseer, Sadduzäer, Essener (SBS 144), Stuttgart 1991; J. MAIER, Zwischen den Testamenten (NEB-Ergänzungsband), Würzburg 1990; J. KAMPEN, The Hasideans and the Origin of Pharisaism. A Study in 1 and 2 Maccabees (Septuagint and Cognate Studies 24), Atlanta 1988; M. HENGEL, Judentum und Hellenismus, 1973.

<sup>2</sup> Vgl. O. H. STECK, Weltgeschehen und Gottesvolk im Buch Daniel, in: Wahrnehmungen Gottes im AT (Ges. Stud.), München 1982; 262–290; DERS., Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten (WMANT 23), Neukirchen 1967; A. LACOCQUE, Le Livre de Daniel (CAT 15b), Neuchâtel 1976; O. PLÖGER, Das Buch Daniel (KAT 18), Gütersloh 1965; J. A. MONTGOMERY, The Book of Daniel (ICC), Edinburgh 1927 u. a.

<sup>3</sup> Vgl. J. C. LEBRAM, Das Buch Daniel (ZB 23), Zürich 1984; DERS., Art. Daniel/Danielbuch, in: TRE 8 (1981) 325–349; J. J. COLLINS, Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature (fotl 20), Grand Rapids 1984.

„Verständigen“ und das der beiden Makkabäerbücher über die Hasidäer. Sodann soll auf dem Hintergrund der vermuteten Entstehungsgeschichte des Db ein Bild von dessen Autoren und Tradenten entworfen werden, das abschließend mit dem vorher erarbeiteten Überlieferungsbefund über die „Verständigen“ und die Hasidäer verglichen werden soll.

## I. Die Hasidäer der Makkabäerbücher und die „Verständigen“ des Danielbuchs

### 1. Die „Verständigen“ des Danielbuchs

Aufschlußreich für die Beurteilung der „Verständigen“ als Entstehungskreis für das Db ist in Dan 11 der folgende, nach Art eines Exkurses<sup>4</sup> abgefaßte Abschnitt, der auf dem Hintergrund der Religionsverfolgung unter Antiochus IV. (175–164 v. Chr.) das Auftreten des Seleukiden in Judäa, wie folgt, beschreibt:

- 32 Die Frevler am Bund bewegt er durch Verführung zum Abfall,  
aber das Volk, das seinen Gott kennt, faßt Mut und handelt.
- 33 Die Verständigen im Volk bringen die Vielen zur Einsicht,  
doch sie kommen zu Fall durch Schwert und durch Flammen,  
durch Gefangenschaft und durch Plünderung eine gewisse Zeit.
- 34 Während sie zu Fall kommen, wird ihnen eine kleine Hilfe zuteil,  
und viele schließen sich ihnen an zum Schein.
- 35 Auch von den Verständigen kommen einige zu Fall zur Prüfung in ihren  
(eigenen) Reihen,  
zur Aussonderung und zur Reinigung bis zur Zeit des Endes; denn es dauert  
(noch) bis zur festgesetzten Zeit.

Der Abschnitt ist Teil eines durch himmlische Vermittlung an Daniel gerichteten Offenbarungswortes, das inhaltlich auf dem Hintergrund der Vernichtung des Anti-Jahwe und des Scheiterns all seiner Anhänger im Gottesvolk die ewige Verherrlichung aller Jahwetreuen herausstellt. Gleichsam zur Veranschaulichung und zur Verdeutlichung der sich in diesem Endgeschehen zuspitzenden Krise nimmt hierbei das Offenbarungswort die Gesamtdauer des nach dem Vier-Reiche-Schema vierten und letzten Reiches in den Blick, weil sich in ihm nach Ausweis des Db das Auftreten des Anti-Jahwe vollzieht. Literarisch hat die Darstellung dieses Offenbarungswortes den Charakter einer metahistorische Zusammenhänge aufdeckenden Prophetie, die bis zur Zeit ihrer Abfassung (im Verlauf des von ihr beschriebenen vierten und letzten Reiches) als Vaticinium ex eventu erscheint, für die Folgezeit jedoch als apokalyptische Vorausschau des Endzeitdramas, das der ewigen Verherrlichung aller

<sup>4</sup> So B. HASSLBERGER, Hoffnung in der Bedrängnis. Eine formkritische Untersuchung zu Dan 8 und 10–12 (ATSAT 4), St. Ottilien 1977, 267.

Jahwetreuen vorausgeht. Für die Interpretation des obigen Abschnittes ergibt sich daraus die hermeneutisch wichtige Erkenntnis, daß die Darstellung, auch wenn sie als *Vaticinium ex eventu* zeitgeschichtliche Ereignisse anspricht, nicht historisch-empirisch, sondern der apokalyptischen Zielsetzung entsprechend metahistorisch-symbolisch ist: eine Erkenntnis, die bei der Interpretation der „Verständigen“ ebenso wie bei derjenigen der „Frevler am Bund“, „der Vielen“ und nicht zuletzt der „kleinen Hilfe“ zu beachten ist.

Die Bezeichnung „Verständige“ (*maskilim*) ist die Pluralform des substantivierten Partizips Hiphil eines Verbums *šākal*, das im Kausativstamm die Bedeutung „verstehen, Einsicht haben“ hat, aber auch, weil Einsicht die Fähigkeit zu erfolgreicher Lebensgestaltung ist, die Bedeutung „Erfolg haben, erfolgreich sein“. Semantisch sind im ersten Fall drei Aspekte zu unterscheiden: die Erlangung (Jes 41, 20; Ps 94, 8; 119, 99; Neh 8, 13), der Besitz (2 Chr 30, 22) und die Weitergabe (Dan 9, 22; Ps 32, 8; 64, 10) von Einsicht, wobei auch das der Einsicht entsprechende Handeln (Jer 23, 5; Ps 36, 4; 101, 2) mitzuberücksichtigen ist<sup>5</sup>. Inhaltlich wird in Dan 11 die Einsicht mit der Gotteserkenntnis in Verbindung gebracht (V. 32), die als Glaubenseinsicht das Wissen von Gottes heilsgeschichtlicher Offenbarung und von dem in ihr beschlossenen Anspruch an den Menschen umfaßt. Die Erlangung, der Besitz und die Weitergabe dieser Gotteserkenntnis bildeten in Israel die Hauptaufgabe der Priester (Dtn 33, 10 f.; Jer 2, 8; Hos 4, 6; Mal 2, 7) und der ihnen nahestehenden, in der gleichen priesterlichen Tradition<sup>6</sup> verwurzelten Schriftgelehrten (Neh 8, 4—8; Sir 39, 1—11). Offenbar sind die hier in Dan 11 (V. 33. 35 und auch 12, 3. 10) genannten „Verständigen“ im Bereich dieser beiden geistlichen Führungsgruppen des Jahweglaubens zu suchen, wie nicht zuletzt auch die Näherbestimmung ihrer Tätigkeit verrät, nämlich ihr Volk zur Gerechtigkeit zu führen (Dan 12, 3). Die Bezeichnung „Verständige“ ist jedoch schwerlich ein offizieller Titel für die Angehörigen dieser geistlichen Führungsgruppe gewesen; viel näher liegt die Annahme, daß die Bezeichnung „Verständige“ ein damals erst geprägtes apokalyptisches Motivwort ist, mit dem man sowohl die Glaubenseinsicht als solche bei den betreffenden Schriftgelehrten (und Priestern) wie auch den „Erfolg“ eines derartigen Wissens bei der Belohnung im Endgericht Gottes angesprochen hat. Die Charakterisierung der „Verständigen“ gewinnt an Profil, wenn man diese geistlichen Lehrer ihres Volkes im Zusammenhang mit den in dem obigen Abschnitt erwähnten drei weiteren Gruppen des damaligen

<sup>5</sup> Vgl. K. KOENEN, Art. *šākal*, in: ThWAT VII (1992) 781—795.

<sup>6</sup> So H. STADELMANN, Ben Sira als Schriftgelehrter (WUNT 6), Tübingen 1980, 268. 308 f.



Israelitentums sieht. An erster Stelle werden hier die „Frevler am Bund“ (*maršīē bʾrīt*) genannt. Geht man von der Erkenntnis aus, daß „Bund“ (*bʾrīt*) im Db (9, 4, 27; 11, 22. 28. 30. 32), ganz im Einklang mit der priesterlichen Tradition, das durch Gottes heilsgeschichtliche Offenbarung begründete (Gen 17, 4) und als „ewigen Bund“ (*bʾrīt ʿōlām*) bestätigte (Gen 17, 7. 13) Gemeinschaftsverhältnis Jahwes mit Israel meint, das in der Zeit nach dem Exil immer mehr den Charakter einer theokratisch geprägten und institutionell verfaßten Religion erhielt, dann sind mit den „Frevlern am Bund“ nicht die Sünder schlechthin gemeint. Als apokalyptisches Motivwort hat vielmehr die Bezeichnung „Frevler am Bund“, wie auch der Kontext im obigen Abschnitt verrät, die in der Jerusalemer Hierokratie beheimateten Sympathisanten des Hellenismus im Blick, genauer gesagt: die Parteigänger der von Antiochus IV. eingesetzten Hohenpriester Jason und Menelaos. Denn das auf politische Macht gegründete säkulare Daseinsverständnis dieser Hellenophilen widersprach nach Auffassung der „Verständigen“ total der auf Gottes heilsgeschichtliche Offenbarung ausgerichteten und von ihnen geförderten Glaubenshaltung im „Bund“.

An zweiter Stelle begegnen „die Vielen“ (*rabbīm* mit Artikel!). Gemeint ist mit dieser bisher nicht wirklich erklärten Bezeichnung<sup>7</sup> im Db zunächst einmal das zur Zeit der „Verständigen“ lebende, von ihnen mit der Gotteserkenntnis belehrte (11, 33) und zur Gerechtigkeit geführte (12, 3) Gottesvolk der Endzeit, das nach der Verfolgung durch den Anti-Jahwe (11, 39) das Übermächtigwerden des „Bundes“ in der siebzigsten Jahrwoche erlebt (9, 27). Die Frage, warum man für dieses endzeitliche Gottesvolk die Bezeichnung „die Vielen“ gewählt hat, läßt sich vielleicht im Hinblick auf die Nachkommenschaft Abrahams im „Bund“ gemäß der an den Erzvater ergangenen Mehrungsverheißung (Gen 17, 4; auch 12, 2; 13, 16; 15, 5; 18, 18; 22, 17) und der dort in Aussicht gestellten Vielheit der Menschen in dem Jerusalem der Heilszeit (Jes 54, 1–3; Sach 2, 8) beantworten. Eine Vermittlerrolle hat hierbei wohl die dtn/dtr Paränese gespielt, in der die Volkwerdung Israels aus unscheinbaren Anfängen (Dtn 1, 10; 10, 22; 26, 5) zum verheißungsvollen Paradigma für alle diejenigen geworden ist, die das große Gericht bereits erfahren hatten (Dtn 6, 3; 7, 13; 8, 1; 13, 18; 30, 1–10. 16). Die Ausdrucksweise „die Vielen“ wäre demnach ebenfalls ein apokalyptisches Motivwort, mit dem man das aus der Katastrophe des Exils als den Rest Israels (Jes 10, 21 f.) gerettete und danach einem innergeschichtlichen Läuterungsgericht (Ez 20, 32–38) ausgesetzte Gottesvolk der Endzeit bezeichnet hat, das seiner Vollendung im Sinne der Bundesverheißung (Jes 55, 3) gläubig entgegengeht.

<sup>7</sup> Vgl. E. BLUM/H. J. FABRY, Art. *rab*, in: ThWAT VII (1992) 294–320 und J. W. OLLEY, „The Many”: How is Isa 53, 12a to be understood?, in: Bibl 68 (1987) 330–356.

An dritter Stelle erscheint die makkabäische Aufstandsbewegung, von der es in verhüllender Ausdrucksweise heißt, daß sie für die „Verständigen“ während ihres Zu-Fall-Kommens in der Verfolgungszeit eine „kleine Hilfe“ (*‘ēzer m<sup>c</sup>āṭ*) bedeutet hat. Die Tatsache, daß man in Dan 11 bei dem „Zu-Fall-Kommen“ der „Verständigen“ das gleiche Verbum *kāšal* im Niphal eingesetzt hat, das im Kontext des Offenbarungswortes auch das Scheitern anderer Judäer (V. 14. 41) und sogar den Tod des Königs Antiochus III. (223–187 v. Chr.) beschreibt (V. 19), läßt deutlich erkennen, daß mit dem apokalyptischen Motivwort<sup>8</sup> „zu-Fall-Kommen“ nicht der politisch-militärische Untergang der Betroffenen als solcher bezeichnet wird, sondern deren Scheitern in dem von Gott verfügtten endzeitlichen Läuterungsgericht. Dann kann aber auch der Makkabäeraufstand mit Bezug auf die „Verständigen“ nicht mehr unter einem rein politisch-militärischen Aspekt als „kleine Hilfe“ angesehen werden. Die „kleine Hilfe“ ist vielmehr ebenfalls, wie es scheint, ein apokalyptisches Motivwort, das hier die Aufhebung der Not (12, 1; vgl. Jer 30, 7) in dem von Gott verfügtten endzeitlichen Läuterungsgericht bezeichnet. Als „kleine Hilfe“ ist nämlich der Makkabäeraufstand nur das Vorspiel zu dem offensichtlich als „große Hilfe“ gedachten himmlischen Jahwekrieg, in dem Gott die Enddrangsal beschließt und die „Verständigen“ als seine Getreuen auf ewig bestätigt. Auf diesen himmlischen Jahwekrieg weisen im Kontext von Dan 10–12 verschiedene Aussagen hin: so gleich zu Beginn schon das Wort von dem „großen Kriegsgeschehen“ (10, 1), dann die dem Auftreten des himmlischen Anführers der Heerscharen Jahwes (Jos 5, 13–15) nachgestaltete Erscheinung des Offenbarungsmittlers (10, 4–20), weiterhin die Ausführungen über den Engelfürsten Michael, der nach seinem Kampf mit den Engelfürsten des Perser- und Griechenreiches (10, 13. 21) für das von dem Anti-Jahwe bedrängte Gottesvolk der Endzeit eintritt (12, 1), und schließlich der Vergleich der von Gott belohnten „Verständigen“ mit den als Streitern im Jahwekrieg bekannten (Ri 5, 20) Sternen am Himmel (12, 3). Auf diesem Hintergrund aber erscheint das apokalyptische Motivwort „kleine Hilfe“ als charakteristisch für eine Aktivität des Gottesvolkes innerhalb eines Jahwekriegs (Ri 5, 23), in dem Gott, entsprechend der Ambivalenz seines Eingreifens in Gericht und Heil, vor aller Welt offenbart, daß er die Macht hat, „zu Fall zu bringen“ oder zu „helfen“ (2 Chr 25, 8). Mit der Qualifikation des Makkabäeraufstandes als „kleine Hilfe“ hat somit die Darstellung auf der einen Seite ihre positive Einschätzung dieses Unternehmens zum Ausdruck gebracht, auf der anderen Seite aber auch dessen Relativierung betont, insofern nämlich die

<sup>8</sup> Vgl. H. BARTH, Art. *kašal*, in: ThWAT IV (1984) 367–375.

alle Not endgültig wendende „große Hilfe“ erst zu der von Gott „festgesetzten Zeit“ (V. 35) erfolgt.

Aufschlußreich für die Einstellung der „Verständigen“ zu den Verfolgungsleiden vor diesem eschatologischen Termin ist die Aussage, daß von ihnen einige zu Fall kommen zur Prüfung (in ihren eigenen Reihen), zur Aussonderung und zur Reinigung (V. 35). Im Hintergrund dieser Aussage steht die Auffassung von dem endzeitlichen Läuterungsgericht, das schon mit der Errettung aus dem Exil begonnen (Ez 20, 32–38) und in der blutigen Verfolgung unter Antiochus IV. sein bis dahin größtes Ausmaß erreicht hat (2 Makk 6, 12–17). Die Entschlossenheit der „Verständigen“ zum Martyrium<sup>9</sup> in diesem Läuterungsgericht (Dan 3, 14–18) wird dabei von dem Glauben an das rettende Mitsein Gottes (Dan 3, 49; 6, 23) getragen, das sich in ihrer Verherrlichung durch Gott nach der Auferweckung der Toten (Dan 12, 1–3; Jes 26, 19) als siegreich erweist.

## 2. Die Hasidäer der Makkabäerbücher

Gleich nachdem in 1 Makk 2 der Verfasser den Ausbruch des Makkabäeraufstandes geschildert und von den ersten Erfolgen des Mattathias und seiner Anhänger berichtet hat, bemerkt er:

42 Damals schloß sich ihnen die Gemeinschaft der Hasidäer an, tapfere Männer aus Israel, jeder treu dem Gesetz ergeben.

Im Unterschied zu all den Judäern, die sich auf der Suche nach Gerechtigkeit und Recht in die Wüste zurückgezogen und sich dort von ihren Feinden bei der Einhaltung der Sabbatruhe hatten abschlagen lassen (V. 29–41), schloß sich die „Gemeinschaft der Hasidäer“ (συν-αγωγή Ἀσιδαίων – *adat ḥasidīm*), die hier als religiös festumrissene und namentlich identifizierbare Gruppe des damaligen Israelitentums erscheint, dem Makkabäeraufstand an, um für die Reinerhaltung und Bewahrung des Jahweglaubens gegen Antiochus IV. zu kämpfen. Die Abgrenzung von den in die Wüste geflohenen und dort gescheiterten Frommen läßt vermuten, daß offenbar unter den nach Gerechtigkeit und Recht Suchenden eine Scheidung der Geister stattgefunden hatte, in deren Verlauf die hier erwähnte Gemeinschaft der Hasidäer als repräsentativ für die schon lange vorher als „Fromme“ bezeichneten Anhänger des genuinen Jahweglaubens<sup>10</sup> hervorgetreten waren. Ihre Qualifizierung als „tapfere Männer“ läßt

<sup>9</sup> Zur Problematik vgl. K. KOCH, Der Märtyrertod als Sühne in der aramäischen Fassung des Asarja-Gebetes Dan 3, 38–40, in: J. NIEWIADOMSKI/W. PALAVER (Hrsg.), Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium, Innsbruck 1992, 119–134; J. W. van HENTEN (Hrsg.), Die Entstehung der jüdischen Martyrologie (Studia Postbiblica 38), Leiden 1989.

<sup>10</sup> Aller Wahrscheinlichkeit nach hat die Gemeinschaft der Hasidäer schon eine längere Vorgeschichte, auch wenn darüber in Makk 2 nichts Näheres gesagt wird. Vgl.

jedoch schwerlich den Schluß auf eine primär politisch-militärische Organisation der Hasidäer zu. Die Hervorhebung ihrer Tapferkeit in Verbindung mit ihrer Ergebenheit (ἐκουσιαζόμενος — *nādab hitp.*) gegenüber dem Gesetz weist vielmehr im Horizont der Jahwekriegsvorstellung (Ri 5, 2), die offenbar hier die Berichterstattung geprägt hat, auf ihr Eifern für Gott hin, das, wenn es um die Verteidigung und den Schutz eines so hohen Gutes wie des Väterbundes (1 Makk 2, 20) ging, auch den Kampf mit der Waffe nicht ausschloß.

Als einige Jahre später Demetrius I. Soter (162–150 v. Chr.), ein Neffe des Königs Antiochus IV., aus seiner Geiselschaft in Rom entfliehen und in Syrien die Königsherrschaft an sich reißen konnte, wandte sich die jüdische Hellenistenpartei unter Führung des Alkimus, der dem Hohenpriester Menelaos im Amt gefolgt war und sich jetzt von dem neuen Herrscher bestätigen lassen wollte, an den Seleukiden um Hilfe gegen die Feinde des Königs, namentlich gegen Judas, den Makkabäer, und seine Brüder. Demetrius I. sandte darauf Bakchides mit einem Heer nach Judäa, um die Aufständischen zu bestrafen. Mit ihm zog Alkimus, der als Hoherpriester vom König bestätigt worden war. Während Judas, der Makkabäer, und seine Brüder dem Friedensangebot des Bakchides, das dieser inzwischen den Aufständischen gemacht hatte, mit gutem Grund mißtrauten, hielten führende Leute aus Judäa eine Vermittlungsaktion für angebracht. Von ihr berichtet 1 Makk 7:

12 Bei Alkimus und Bakchides versammelte sich eine Gruppe von Schriftgelehrten, um eine gerechte Lösung zu suchen. 13 Auch bemühten sich bei ihnen die Hasidäer, als erste unter den Söhnen Israels, um Frieden. 14 Sie dachten nämlich: Ein Priester aus der Nachkommenschaft Aarons ist mit den Streitkräften gekommen; er wird uns nichts Böses tun. 15 Er sprach mit ihnen auch friedliche Worte und schwor ihnen: Wir haben nicht vor, euch und euren Freunden Böses zu tun. 16 Sie vertrauten ihnen; er aber ließ sechzig Männer von ihnen verhaften und noch am selben Tag hinrichten, genau wie geschrieben steht: 17 Die Leichen deiner Frommen haben sie rings um Jerusalem zerstreut, und ihr Blut haben sie vergossen, und keiner hat sie begraben. 18 Da befiel Angst und Schrecken vor ihnen das ganze Volk. Man sagte: Bei ihnen gibt es keine Wahrheit und kein Recht; denn sie haben die Vereinbarung gebrochen trotz des Eides, den sie geschworen haben.

Die Hasidäer, die hier als die wahren Repräsentanten der Söhne Israels erscheinen, hatten sich offenbar mit den an erster Stelle genannten Schriftgelehrten als den offiziellen Vertretern ihres Volkes zusammengeschlossen, um in einer gemeinsamen Vermittlungsaktion den drohenden Konflikt, der sich leicht zu einem Krieg ausweiten konnte, rechtzeitig

---

W. DOMMERSHAUSEN, 1 Makkabäer. 2 Makkabäer (NEB), Würzburg 1985, 25; K. D. SCHUNK, 1. Makkabäerbuch, Gütersloh 1980; 306.

beizulegen. Den Mut zu diesem Schritt gab ihnen die Anwesenheit des Hohenpriesters Alkimus im Gefolge des Bakchides. In dieser Hochschätzung des Hohenpriestertums trafen sich die Hasidäer wohl mit den seit alters der priesterlichen Tradition nahestehenden Schriftgelehrten. Das Vertrauen der Hasidäer auf Alkimus erwies sich jedoch als nicht gerechtfertigt; sein aus hellenophiler Gesinnung resultierender Drang zum politischen Engagement für die Seleukiden war offenbar stärker als sein hohepriesterliches Ethos. Alkimus statuierte ein Exempel und ließ sechzig der Hasidäer hinrichten, weil er allem Anschein nach in ihrer Gemeinschaft die geistige Stütze des Makkabäeraufstandes sah und daher von ihnen in Zukunft nur Widerstand zu erwarten hatte. Die Anwendung des Zitats aus Ps 79, 2 f. auf die hingerichteten Hasidäer knüpft an das Stichwort *ḥasidīm* („Fromme“) an und läßt erkennen, daß die Hasidäer – zumindest in der Darstellung des Verfassers von 1 Makk 7 – als die wahren Repräsentanten eines genuinen Jahweglaubens galten.

Auch in 2 Makk 14 findet das Unternehmen der judäischen Hellenistenpartei Erwähnung, bei dem sich Alkimus, der Nachfolger des Hohenpriesters Menelaos, zu Demetrius I. Soter begeben hatte, um dem neuen König seine Aufwartung zu machen und gleichzeitig von ihm die Bestätigung im Hohenpriesteramt zu erbitten. Als Demetrius I. ihn bei der Audienz in Gegenwart des Thronrates fragt, wie die Stimmung unter den Juden sei und welche Pläne sie hätten, benützt Alkimus die Gelegenheit, um aus seiner Sicht dem König ein Bild von der Situation in Judäa zu entwerfen, und beginnt seine Rede mit den Worten:

6 Die sogenannten Hasidäer unter den Juden, deren Anführer Judas, der Makkabäer, ist, hetzen zu Krieg und Aufruhr und lassen das Reich nicht zur Ruhe kommen.

Nach dieser Darstellung bilden die Hasidäer das geistige Zentrum und den eigentlichen Motor der makkabäischen Erhebung, deren politisch-militärischer Anführer Judas, der Makkabäer, ist<sup>11</sup>. Daß Alkimus bei der Charakterisierung der Hasidäer den staatsgefährdenden Aspekt ihrer Aktivitäten so stark betont, entspricht der vorausgesetzten Situation im Thronrat des Königs. In Wirklichkeit hat Alkimus die Macht der Hasidäer als primär religiöse Opposition gegen die Hellenisierungspolitik der Seleukiden richtig eingeschätzt.

<sup>11</sup> Nach C. HABICHT, 2. Makkabäerbuch, Gütersloh 1976, 271 kommt hier Jason von Kyrene zu Wort, aus dessen Werk der Autor von 2 Makk nach eigenem Bekunden (2, 19–32) einen Auszug angefertigt hat. Charakteristisch für Jason von Kyrene aber ist, wie M. HENGEL, Judentum und Hellenismus, 178 f. bemerkt, daß dessen Theologie trotz ihrer Darbietung in Gestalt der hellenistischen Historiographie weit mehr von der Frömmigkeit der palästinischen Hasidäer als von dem jüdischen Hellenismus Alexandriens geprägt ist, wo sein Werk wohl entstanden ist.



## II. Die Hasidäer und die biblische Danieltradition

### 1. Ein Blick auf die Entstehungsgeschichte der biblischen Danieltradition

Bevor man einen Blick auf die Entstehungsgeschichte der biblischen Danieltradition wirft, ist es gut, sich in Erinnerung zu rufen, daß die alttestamentliche Forschung für diesen Problembereich bisher noch keine allseits befriedigende Lösung gefunden hat<sup>12</sup>. Weder die in Analogie zur Pentateuchkritik entwickelte Fragmentenhypothese, wonach das Buch aus einer Reihe selbständig existierender Einzelvorlagen zusammengestellt worden sei, noch die Einheitshypothese, die in dem Buch hauptsächlich das Werk eines makkabäischen Verfassers sieht, kommen als Erklärungsmodelle in Betracht. Beachtung verdient allein die Aufstockungshypothese, die eine mit dem 4./3. Jahrhundert v. Chr. einsetzende Entstehungsgeschichte des Db wahrscheinlich macht. Die im Folgenden gebotene Rekonstruktion dieser Entstehungsgeschichte ist nur ein Versuch in der angegebenen Richtung.

#### a. Die Grundschrift

Untersuchungen zum Ursprung der biblischen Danieltradition<sup>13</sup> haben zu der Annahme geführt, daß am Anfang des Db eine gegen Ende des

<sup>12</sup> Vgl. hierzu den Forschungsbericht von K. KOCH, Das Buch Daniel, 55–57.

<sup>13</sup> Vgl. E. HAAG, Die Errettung Daniels aus der Löwengrube. Untersuchungen zum Ursprung der biblischen Danieltradition (SBS 110), Stuttgart 1983. Auch wenn zur Literar- und Redaktionsgeschichte von Dan 4–6 noch nicht das letzte Wort gesprochen ist, dürfte aufgrund der auffälligen Eigenständigkeit der griechischen Textgestalt dieser Kapitel in der Septuaginta, aber auch aufgrund unübersehbarer traditionsgeschichtlicher Kriterien feststehen, daß in diesem Teil des Db eine in ihrem Grundbestand einmal selbständig gewesene Textkomposition vorliegt, die auf keinen Fall, wie dies immer wieder geschieht, mit dem in Dan 1–3 enthaltenen Erzählungsgut überlieferungsgeschichtlich eingegeben werden kann. Ob man deshalb jedoch schon mit R. ALBERTZ die Hypothese vertreten soll, daß in dem von der Septuaginta bezeugten Erzählungszusammenhang in Dan 4–6 eine überlieferungsgeschichtliche Vorstufe zu dem in Aramäisch abgefaßten Teil des kanonischen Db vorliegt (Der Gott des Daniel. Untersuchungen zu Dan 4–6 in der Septuagintafassung sowie zu Komposition und Theologie des aramäischen Danielbuches [SBS 131], Stuttgart 1988), erscheint trotz der von ihm bei seiner Untersuchung gewonnenen guten und aufschlußreichen Einzelerkenntnisse mehr als fraglich, weil der in Dan 4–6 vorausgesetzte religions- und kulturhistorische Horizont einer Entstehung dieser Textkomposition im hellenistischen Milieu der jüdischen Diaspora widerspricht. Eher empfiehlt sich als Erklärungsmodell, daß der von Anfang an in Aramäisch abgefaßte Grundbestand der Textkomposition von Dan 4–6 schon bald nach seinem ersten Erscheinen eine durchgreifende Neubearbeitung (und nicht nur eine Übersetzung) auf griechisch erfahren hat, die dann ihrerseits später, nicht zuletzt wegen ihres hohen Bekanntheitsgrades in der jüdischen Diaspora, zwar redaktionell mit Ergänzungen versehen, aber in ihrer Substanz unverändert der Septuagintafassung des übrigen Db eingefügt worden ist.

3. Jahrhunderts v. Chr. abgefaßte Textkomposition steht, in der man zwei ältere, offenbar schon in der Perserzeit entstandene, von Daniel handelnde weisheitliche Lehrerzählungen (Dan 4, 1—24. 31—34\* und 6, 1—29\*) mit einer davon unabhängigen, den Untergang der Weltherrschaft Babels (Jer 27, 5—7) beschreibenden parabolischen Geschichtsdarstellung (Dan 4, 25—30\* und 5, 1—30\*) literarisch verschmolzen und zu einer kerygmatisch in sich geschlossenen Lehrschrift ausgestaltet hat. Den Anlaß für die Abfassung dieser Grundschrift des Db (Dan 4—6\* mit 3, 31—33\* als Einleitung) hat wohl die mit Antiochus III. (223—187 v. Chr.) einsetzende Welteroberungspolitik des Seleukidenreiches abgegeben, vor allem jedoch der um die Wende zum 2. Jahrhundert v. Chr. erfolgte Machtwechsel im Vorderen Orient, als die Ptolemäer ihre langjährige Vorherrschaft in Palästina endgültig an die Seleukiden abtreten mußten. Am Beispiel Daniels hat damals der Autor der Grundschrift dargelegt, wie aus der Sicht des Jahweglaubens Aufstieg und Niedergang politischer Herrschaft zu beurteilen sind und wie angesichts einer sich für das Gottesvolk verschärfenden Situation in der Welt der Ausblick auf die Offenbarung der Rettermacht Gottes Trost und Zuversicht verleiht.

Sucht man nach dem Autor (oder auch: Autorenkreis) dieser Grundschrift des Db, dann stößt man auf die von Ben Sira in einem Preisgedicht ausführlich beschriebenen Vertreter einer weisheitlich gebildeten Schriftgelehrsamkeit (Sir 39, 1—11), deren Symbolfigur offenbar der in Dan 4—6\* dargestellte Daniel gewesen ist. Denn Daniel ist nach Ausweis dieser Grundschrift des Db das Muster eines weisheitlich gebildeten Schriftgelehrten, der aufgrund seiner Vertrautheit mit der Offenbarung Jahwes nicht nur als ein prophetisch begabter Weiser aufsehenerregende Leistungen vollbringt, sondern auch sein Leben ganz nach der Weisung seines Gottes gestaltet. Sein Auftreten erfolgt an den Höfen heidnischer Könige, wo er trotz seiner Zugehörigkeit zur Gola höchstes Ansehen von seiten der fremden Machthaber genießt. Was jedoch letzten Endes seine Autorität begründet und trägt, ist die Ausstattung mit Gottes Geist; sie macht ihn zum Ratgeber aufgrund seiner tiefen Einsicht in die Geschichtsplanung Gottes, aber auch zum mutigen Zeugen für die Zucht seiner Lehre. Schließlich erfährt Daniel die Genugtuung, daß ihm nicht nur persönlich Anerkennung von seiten der heidnischen Machthaber zuteil wird, sondern auch, daß durch seine Vermittlung die Aufmerksamkeit der Völkerwelt sich auf den Gott Israels und seine Rettermacht richtet.

Angesichts dieser Fülle von Übereinstimmungen zwischen der Danielgestalt und dem von Ben Sira gezeichneten Idealporträt eines Schriftgelehrten (Sir 39, 1—11) legt sich die Schlußfolgerung nahe, daß der Autor der Grundschrift des Db allem Anschein nach unter diesen weisheitlich gebildeten Lehrern Israels zu suchen ist. Die Schriftgelehrsamkeit solcher

Lehrer war zutiefst, wie gerade das Beispiel Ben Siras belegt, durch die sich von Esra herleitende priesterliche Tradition geprägt, hatte aber im Laufe der Zeit – unter Wahrung ihrer Identität und in Weiterführung ihres theokratischen Ansatzes<sup>14</sup> – aufgrund der Herausforderung durch den Hellenismus und die aktuelle Weltpolitik eine Art prophetischer Autorität gewonnen, deren Theologie immer stärker eschatologische Themen erkennen ließ.

#### b. Das vormakkabäische Danielbuch

Als bei Antiochus III. kein Zweifel mehr an seiner Entschlossenheit bestand, das von dem Gründer der Seleukidendynastie ererbte Großreich in seiner von Asien bis Europa reichenden ursprünglichen Ausdehnung wiederherzustellen, und er wie sein Vorbild Alexander der Große Welteroberungspolitik betrieb, sahen die Autoren der biblischen Danieltradition eine Eskalation der ohnehin schon leidvoll verlaufenen Begegnung zwischen Jahweglauben und Hellenismus voraus. Das Ergebnis ihrer mit dieser Befürchtung einhergehende Glaubensreflexion war das aus der bearbeiteten Grundschrift neugeschaffene vormakkabäische Db (Dan 1–8\*). In eschatologischer Perspektive und mit paränetischer Zielsetzung hatten die Autoren hierbei der Grundschrift eine von Daniel und seinen drei Freunden handelnde Erzählungsfolge vorangestellt, die auf die Bewährung des Frommen in einem sich totalitär gebärdenden heidnischen Staat verwies (Dan 1–3\*). Ähnlich verfahren sie auch bei dem Abschluß der Grundschrift; auch hier gaben sie ihrer Vorlage mit der Darstellung vom Aufstieg und Niedergang politischer Herrschaft und dem Ausblick auf die Rettung des Frommen durch Gott einen eschatologischen Akzent mit paränetischer Zielsetzung, indem sie Daniel visionär sowohl auf den Anbruch der ewigen Königsherrschaft Gottes wie auch auf das noch davor liegende Auftreten des Anti-Jahwe hinweisen ließen (Dan 7–8\*).

---

<sup>14</sup> O. PLÖGER hat im Anschluß an eine Analyse von Jes 24–27; Joel 1–4 und Sach 12–14 im nachexilischen Israel eine scharfe Trennung zwischen theokratischem und eschatologischem Denken zu erkennen geglaubt; das erste hat nach PLÖGER seinen Niederschlag in der Priesterschrift und im chronistischen Geschichtswerk gefunden, während das zweite sich im apokalyptischen Dualismus und in der Hoffnung auf eine neue Welt Ausdruck verschafft hat. Dieser letzteren Bewegung, vertreten durch die antihierokratisch eingestellten Hasidäer, sei die Entstehung des Db zuzuschreiben (Theokratie und Eschatologie [WMANT 2], Neukirchen 1959). Die These überzeugt nicht; denn abgesehen von der Tatsache, daß Texte wie Jes 24–27; Joel 1–4 und Sach 12–14 eine auffallende Nähe zu Kult und Tempel aufweisen, ist die eschatologische Grundausrichtung sowohl bei der Priesterschrift wie auch beim chronistischen Geschichtswerk nicht zu übersehen. Umgekehrt fragt mit Recht K. KOCH, ob nicht auch die Apokalyptik ein theokratisches Ideal vertrete (Das Buch Daniel, 170).

### c. Das makkabäische Danielbuch

Als Antiochus IV. das Heiligtum von Jerusalem durch kultische Eingriffe und Maßnahmen entweihte und der Hellenisierung Judäas durch eine blutige Verfolgung aller Jahwetreuen Nachdruck verlieh, erkannten die Autoren der biblischen Danieltradition in ihm den erwarteten Anti-Jahwe, und ihre Hoffnung richtete sich jetzt auf den Anbruch der ewigen Königsherrschaft Gottes. Durch eine weitere Fortschreibung der in dem vormakkabäischen Db festgehaltenen Danieltradition gaben sie in dem jetzt makkabäischen Db (Dan 1–12\*) Antwort auf die Frage nach dem Ende der für Jerusalem vorgesehenen Läuterungszeit (Dan 9\*) und führten den in der Verfolgung standhaft gebliebenen Frommen vor Augen, was sie nach dem Bestehen der Enddrangsal und nach der Auferweckung der Toten als Lohn in Gottes Herrlichkeit zu erwarten hatten (Dan 10–12\*). Eine letzte, nachmakkabäische Bearbeitung hat dann, vermutlich schon bald nach dem Tod des Königs Antiochus IV., dem protokanonischen Db seine Endgestalt verliehen.

### 2. Die biblische Danieltradition und die Hasidäer

Der Blick auf die Entstehung der biblischen Danieltradition hat gezeigt, daß hier auf der einen Seite ein in seiner theologischen Grundeinstellung konstant gebliebener Autorenkreis im Hintergrund steht, dessen Herkunft aus dem weisheitlich gebildeten Milieu der Schriftgelehrsamkeit unübersehbar ist, daß aber auf der anderen Seite dieser primär der priesterlichen Tradition verpflichtete Autorenkreis, herausgefordert durch die Welt des Hellenismus und das Herrschaftsgebaren der Seleukiden, eine Weiterentwicklung des eschatologischen Gehaltes seiner Lehrverkündigung betrieben hat, die sich immer stärker apokalyptischer Ausdrucksformen bediente. Zu diesem Autorenkreis der biblischen Danieltradition paßt nun die im Db überlieferte Charakteristik der „Verständigen“, die zur Zeit der Religionsverfolgung unter Antiochus IV. sich als die Repräsentanten des genuinen Jahweglaubens bewährten und die trotz ihrer eschatologisch ausgerichteten Glaubenshaltung den Makkabäeraufstand grundsätzlich bejahten, weil sie in ihm eine für die Aufhebung und Überwindung der Enddrangsal noch nicht geeignete, aber innergeschichtlich den Frommen Erleichterung verschaffende Retterhilfe Gottes erkannten. Mit dem Autorenkreis der biblischen Danieltradition lassen sich aber auch die in den Makkabäerbüchern bezeugten Hasidäer verbinden, insofern es sich hierbei um eine dem Schriftgelehrtenstand nahestehende, den Hellenophilen im Volk jedoch ablehnend gegenüber tretende Gemeinschaft gehandelt hat, die den Makkabäeraufstand unterstützte, ohne sich politisch mit ihm zu identifizieren.

Trotz all dieser beeindruckenden Gemeinsamkeiten erheben sich dennoch Bedenken, die Hasidäer der Makkabäerbücher ohne weiteres mit den „Verständigen“ des Db gleichzusetzen und in dieser Gemeinschaft des spätnachexilischen Israel den aus der Entstehungsgeschichte des Db erschlossenen Autorenkreis der biblischen Danieltradition zu erblicken. Zwei Beobachtungen stellen sich dieser Schlußfolgerung in den Weg. Einmal der Umstand, daß die Bezeichnung „Hasidäer“ nicht im Db selbst, sondern in den erst einige Jahrzehnte später entstandenen Makkabäerbüchern erscheint: eine zeitliche Differenz, die zu der Vermutung führt, daß die Makkabäerbücher offenbar weniger die Mitglieder dieser Gemeinschaft aus der Zeit der Religionsverfolgung unter Antiochus IV. im Blick haben als vielmehr deren Nachfahren aus der Hasmonäerzeit, während das Db mit seiner Darstellung von der Tätigkeit der „Verständigen“ ein zeitgenössisches Zeugnis bereithält. Sodann ist im Hinblick auf die Semantik der Bezeichnung „Hasidäer“ zu erwägen, ob man damit nicht ausdrücklich eine Verbindung zu den aus der alttestamentlichen Tradition bekannten „Frommen“ hat herstellen wollen, weil dies zur Durchsetzung eines Führungsanspruchs im Volk angesichts sektiererischer Gruppenbildungen als notwendig erschien<sup>15</sup>. Jedenfalls gewinnt man bei der Auswertung der Quellen den nicht unbegründeten Eindruck, daß die Bezeichnung „Hasidäer“ in der Darstellung der Makkabäerbücher zwar die gleichen Traditionsträger des Jahweglaubens wie die Ausdrucksweise „Verständige“ im Db meint, daß aber in den Makkabäerbüchern die Bezeichnung „Hasidäer“ einen davon verschiedenen Erfahrungshintergrund reflektiert. Die Hasidäer der Makkabäerbücher sind daher trotz ihrer Einordnung in die Zeit der Religionsverfolgung unter Antiochus IV. und ihrer auffallenden Ähnlichkeit mit den zu dieser Zeit lebenden „Verständigen“ des Db in Wirklichkeit wohl erst die Nachfahren dieser weisheitlich gebildeten Schriftgelehrten und damit auch des Autorenkreises, der für die Entstehung und Fortschreibung der biblischen Danieltradition verantwortlich gewesen ist.

<sup>15</sup> So sollen nach Ausweis der Damaskusschrift die Anfänge der Essenerbewegung, das „Sprossen der Wurzel“, in der „Zeit des Zornes“ liegen, zwanzig Jahre vor dem Auftreten des „Lehrers der Gerechtigkeit“ (CD I, 5–10). Da jedoch dieser Lehrer und seine Anhänger, wie M. HENGEL bemerkt, sich wahrscheinlich nach der Übernahme des hohenpriesterlichen Amtes durch Jonathan 152 v. Chr. vom Tempel in Jerusalem getrennt und damit die Essenerbewegung eigentlich erst begründet haben (Judentum und Hellenismus, 320), müßten die Anfänge dieser Sekte in der Zeit der Religionsverfolgung unter Antiochus IV. liegen: in der von 1 und 2 Makk postulierten Zeit der Hasidäer.



## Prophetischer Verstockungsauftrag und christlicher Glaube

Die alttestamentlichen Zitate in Joh 12, 37—43

„Ich glaube an Christus, so wie ich glaube, daß die Sonne aufgegangen ist, nicht nur, weil ich sie sehe, sondern weil ich durch sie alles andere sehen kann.“<sup>1</sup> Aber das, was für C. S. Lewis und für alle, die seinen Glauben teilen, die Ewigkeit sichtbar zu machen scheint, ist für viele Menschen wie ein eiserner Vorhang, der sie von der entscheidenden Begegnung mit Christus isoliert und sie dazu in ihrem Eindruck festigt, nichts Entscheidendes versäumt zu haben. Sollte es also einen Raum geben, in dem der entfremdete Mensch von Gott nicht mehr erreicht wird und somit außerhalb seines Wirkens steht? Diese Frage, die zu allen Zeiten das Nachdenken über die Bedingungen des Glaubens bzw. des Unglaubens bewegt, haben die biblischen Schriftsteller mit der Vorstellung der Verstockung des ungläubigen Menschen durch Gott beantwortet. Auch der Evangelist Johannes greift im Hinblick auf das Ringen der jungen Kirche um das theologische Verständnis der beharrlichen Glaubensverweigerung der Juden auf diese Vorstellung zurück und bedenkt sie im Lichte des Christusgeschehens neu.

### I. Die Problematik des Evangelisten in Joh 12, 37

Im Mittelpunkt der johanneischen Darstellung des öffentlichen Wirkens Jesu stehen seine Großtaten, in denen der Evangelist die verschiedenen Aspekte der eschatologischen Heilsbedeutung Christi zu Wort kommen läßt. Als Zeichen der hereinbrechenden Gottesherrschaft verdeutlichen die Wunder, daß die Begegnung mit Jesus einer Verwandlung, einer Neuschöpfung des Lebens gleichkommt. Er ist der Ort, an dem die messianische Heilsfülle erschienen ist (Joh 2, 1—11: Weinwunder zu Kana), die jedem Suchenden zuteil wird (Joh 4, 46—54: Fernheilung zu Kana) und die aus der Hoffnungslosigkeit ins Leben holt (Joh 5, 2—9: Heilung am Bethesda). Er ist das Brot des Lebens, das die Erlösten zu einer neuen Gemeinschaft befähigt (Joh 6, 1—15: Brotwunder), und er ist der Gefährte in einer aus den Fugen geratenen Welt (Joh 6, 16—21: Seewandel), ja er

<sup>1</sup> C. S. LEWIS, *Ist Theologie Dichtung?*, in: *Streng demokratisch zur Hölle und andere Essays*, Basel 1982, 58.

durchkreuzt ihre Schicksals- und Zerstörungsmächte (Joh 9: Blindenheilung); denn da, wo Jesus steht, kündigt sich das ewige Leben, wie Gott es dem Menschen zugedacht hat, an (Joh 11: Auferweckung des Lazarus). Transparent aber wird das Wunder nur demjenigen, der bereit ist, sich dem Heilbringer und seinem Wort zu stellen; wer nach objektivierbaren Fakten sucht, um dem Ruf des Glaubens aus dem Weg zu gehen, für den wird das Wunder mehrdeutig; es kann in ihm sogar die Haltung der Abtrünnigkeit fördern und ihn darin verhärten. Darum ist zu beobachten, daß im Umfeld der Wundertaten Jesu sich die Anwesenden stets in zwei Lager teilen. Den einen wird das Schauen zu einer Gewißheit des Glaubens und erweckt ein tiefes Verstehen der Führungsgeschichte Gottes mit seinem Volk, die anderen hingegen treibt es in die Ablehnung hinein und führt zu einer Verdunkelung der Wege Gottes und einer Haltung der Verstocktheit. Dabei geht der Riß durch das jüdische Volk und die Jünger zugleich (Volk: Joh 6, 14 f./8, 30; Jünger: Joh 2, 11/6, 60). Unter dieser Hinsicht ist die Abschlußbemerkung des Evangelisten in Joh 12, 37 in mehrfacher Hinsicht aufschlußreich. Es geht hier nicht mehr nur um den partiellen Widerstand Jesus gegenüber, sondern auch um eine generelle Ablehnung der Person Jesu und der Verkündigung seines Heilswerkes. Das in bezug auf die Zeichen verwandte Perfekt (πεποιηκότος) nennt nämlich den Zustand, der aus einem vorzeitigen Geschehen resultiert, und kennzeichnet somit die Zeichen als eine vorliegende Glaubensgröße, auf die sich der Unglaube, hier umschrieben mit durativem Imperfekt (οὐκ ἐπίστευον) richtet. Das Verbum πιστεύειν mit Präposition εἰς weist noch einmal zurück auf das Thema der Zeichen, die Person Christi und zeigt damit den Inhalt des Glaubens an. So gesehen trifft die Bemerkung des Evangelisten nicht allein die historische Situation der Auseinandersetzung Jesu mit den Juden, sondern ebenso die Situation der Kirche, welche weiterhin mit der radikalen Glaubensverweigerung der Juden gegenüber der Christusverkündigung konfrontiert wird. Auffallend dabei ist, daß in der Perikope selbst die Juden bzw. das Volk nicht ausdrücklich genannt werden. Es ist vielmehr die Rede von αὐτοί „sie“ (Joh 12, 37. 39), was sich kontextgebunden zwar auf den zuvor genannten ὄχλος „Volk“ (Joh 12, 34) bezieht, in der unbestimmten Formulierung aber die historische Situation überschreitet und paradigmatisch alle Nichtglaubenden (vgl. die sich anschließende Rede Jesu in Joh 12, 44–50) in den Blick nimmt<sup>2</sup>. So deutet die Redeweise des Evangelisten an, daß es ihm nicht um antijudaistische Polemik geht, sondern um die Beurteilung des Unglaubens als einer geschichtlichen

<sup>2</sup> Vgl. auch Röm 11, 20 f., wo Paulus davor warnt, sich hochmütig über das verstockte Israel zu erheben, da das Gottesgericht auch das neue Gottesvolk treffen kann, wenn es im Glauben keinen Stand hat.

Möglichkeit des Menschen; sie ist es, die Johannes im Licht zweier Prophetenworte und im Hinblick auf den Heilsplan Gottes in Christus bedenkt.

## II. Das Zitat in Joh 12, 38

Der in Joh 12, 38 aufgenommene Vers Jes 53, 1 gehört in den letzten Teil der Gottesknechtsprophetie, einer in Auseinandersetzung mit dem prophetischen Mittleramt gewonnenen Schau eines idealen Heilsmittlers, der in Einheit mit dem göttlichen Auftrag die Sühne der Vielen erwirkt und der aufgrund des göttlichen Beistandes und seines durchgehaltenen Dienstes den Widerstand der Gegner wirkungslos macht<sup>3</sup>. In Jes 53 spricht eine Gruppe von Menschen, denen das am Gottesknecht und durch ihn Geschehene kraft göttlicher Fügung zur Rettung geworden ist. D. h. der Kontext von Jes 53, 1 setzt die Erhöhung des Knechtes und die heilende Wirkung seines Tuns voraus. Die Frage Jes 53, 1 fürchtet – die Ablehnung der Heilsmittler in der Vergangenheit vor Augen – mit der Verkündigung eines solchen Retters, der so wenig den Vorstellungen der Menschen von einem gottgesandten Mittler entspricht (vgl. Jes 53, 2–4), auf Unverständnis und Ablehnung zu stoßen. Mit prophetischem Perfekt als dem Echo auf eine zukünftige Situation (wer wird geglaubt haben . . .?) wird in Jes 53, 1 erstens nach den Menschen gefragt, die sich glaubend auf die Kunde vom Gottesknecht einlassen, und zweitens nach dem Widerstand, den der Arm des Herrn überwinden muß. Die Präposition *‘al* ebenso wie der Ausdruck *z’ro‘a* JHWH im zweiten Teil der Frage können in diesem Zusammenhang zwei Aspekte ein und desselben Geschehens hervorheben. Der Ausdruck „Arm Jahwes“ versinnbildlicht allgemein den sichtbaren Machterweis Gottes in Schöpfung und Geschichte. Dabei kann der Gesichtspunkt des kämpfenden Gottes hervortreten, der die Mächte des Chaos zurückdrängt, um seine Ziele durchzusetzen (Ps 89, 14; Jes 51, 9 f.; 59, 16). Dann wäre die Präposition *‘al* adversativ zu verstehen und die Frage folgendermaßen zu deuten: „Gegen wen wird der Arm des Herrn ankämpfen müssen bei der Durchsetzung seines Heils?“ Andererseits kann die Ausdrucksweise auch den heilvollen Aspekt der Machttaten Gottes in den Vordergrund treten lassen, der sich ein Volk schafft (vgl. Dtn 4, 34; Ex 6, 1. 6; 15, 16; Jes 63, 12; Jer 32, 21), und der dieses Werk seiner Selbstmitteilung innergeschichtlich an ein Ziel führen will (vgl. Ps 89, 22; Jes 40, 10; 51, 9 f.; 52, 10;

<sup>3</sup> Zu dem hier vorausgesetzten Verständnis der Gottesknechtsprophetie vgl. E. HAAG, Die Botschaft vom Gottesknecht. Ein Weg zur Überwindung der Gewalt, in: N. LOHFINK (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament, Freiburg 1983, 159–213; DERS., Der Gottesknecht als Jünger Jahwes. Tradition und Redaktion in Jes 50, 4–9, in: FS – A. Thome, Trier 1990, 11–35.

63, 5; Ez 20, 33 f.). Dann ist die Präposition *‘al* im übertragenen Sinn zu verstehen: „Über wem wird der Arm des Herrn offenbar“, d. h. wer letztlich ist es, dem diese Selbstmitteilung Jahwes gilt. Weil diese Frage aber auf eine Größe abzielt, die offen ist, werden hier weder die Gruppe der Glaubenden noch die der Nichtglaubenden in sich näher betrachtet. Erst die Erfüllung der Gottesknechtsprophetie als der hermeneutische Schlüssel für das Verständnis und die Beantwortung der Verheißung kann darüber Auskunft geben.

Unter eben diesem Gedanken der Erfüllung hat der Evangelist Johannes das Prophetenwort aufgegriffen (ἵνα ὁ λόγος ᾿Ἡσαίου τοῦ προφήτου πληρωθῇ) und dem Christusbekenntnis der Kirche dienstbar gemacht<sup>4</sup>. Der Vers wird jetzt, anders als der masoretische Text, mit einer Anrufung Gottes (κύριε) eingeleitet, ebenso wie in der Septuaginta, und damit von vorneherein als betendes Bedenken der kirchlichen Verkündigung und ihrer Glaubenswirkung verstanden. Das hier verwandte Substantiv ἀκοή „Kunde, Botschaft“ ist nämlich eine Art *terminus technicus* für die urkirchliche Christuspredigt (vgl. 1 Thess 2, 13; Hebr 4, 2; Röm 10, 16; Gal 3, 2). Die Kunde von Christus ist im Johannesevangelium in die Botschaft der Zeichen gekleidet, die nun, im Sinne von Jes 53, 1 die Manifestation des Armes Jahwes und somit die eschatologische Wirklichkeit des im Alten Testament verheißenen Heilshandelns darstellt. Darum betont Johannes mit der Übernahme der Septuagintaversion im zweiten Teil den heilvollen Aspekt der Selbstmitteilung Gottes: καὶ ὁ βραχίον κυρίου τίτι ἀπεκαλύφθη „und der Arm des Herrn, wem wurde er offenbart“? Der offenbarungsgeschichtliche Kontext des Begriffes „Arm Jahwes“, wo es um das Werden und die Erhaltung des Gottesvolkes geht, schwingt mit. So ist der Ausdruck Zeichen einerseits für die Kontinuität der göttlichen Führung und andererseits für die Inanspruchnahme des Menschen, dessen Glaubensantwort gefordert ist, und deshalb kann der Evangelist die Leugnung Christi, die er in Joh 12, 37 zur Sprache bringt, mit der des Vaters in eins setzen (vgl. Joh 12, 44 f.) und durch alttestamentliche Zitate beleuchten. Christus anerkennen heißt für ihn darum auch, der Führung durch Jahwe, seinem Arm, trauen (πιστεύειν). Unter dieser Hinsicht ist die negative Auskunft Joh 12, 37 durch das

<sup>4</sup> Aus der Tatsache, daß hier von der Erfüllung eines alttestamentlichen Wortes die Rede ist, die Schlußfolgerung zu ziehen, daß der Unglaube kein Zufall, sondern von Gott gewollt sei (so S. SCHULZ, Das Evangelium nach Johannes, NTD 4, Göttingen 1983, 186), ist im höchsten Sinn mißverständlich, da so Gott die Verantwortung für das Scheitern des Menschen angelastet wird. Der Hinweis auf die Erfüllung will vielmehr zum Ausdruck bringen, daß auch das in Freiheit sich vollziehende Tun des Menschen von Gottes Initiative umschlossen ist.



Jesajawort theologisch vertieft: Unglaube ist die Leugnung der Gegenwart Jahwes in seinem Tatwort und das heißt neutestamentlich gesehen, in Christus. Gleichzeitig wird deutlich, daß nicht allein der Zeuge mit seiner Verkündigung der Botschaft den Glauben seiner Hörer erwirkt („wer hat unserer Kunde geglaubt“?), sondern vielmehr Gott selber durch sein Handeln den Raum schafft, in dem der Hörer zu ihm findet („und der Arm des Herrn, wem wurde er offenbart“?). So gesehen – und das will Johannes mit der Übernahme von Jes 53,1 aufzeigen – ist der Unglaube nicht allein Zeichen für den Widerstand des Menschen (so Joh 12, 37), sondern hat es ebenso mit Gott und der Dynamik seiner Offenbarung zu tun<sup>5</sup>. Diesen Aspekt bedenkt das zweite, vom Evangelisten neu gelesene Prophetenwort Jes 6, 10.

### III. Das Zitat in Joh 12, 40

#### 1. Das johanneische Verständnis von Jes 6, 10

Der Vers Jes 6, 10 ist Teil des jesajanischen Berufungsberichtes, der in seiner jetzigen Form (Jes 6, 1–13) eine gewachsene Größe ist, die erst in nachexilischer Zeit ihre vorliegende Gestalt erhalten hat. Thema ist die Verschuldung des Gottesvolkes, insofern es sich der prophetischen Umkehrpredigt verschließt und in der permanenten Ablehnung der Botschaft verharret. Dieser Widerstand hat das Gericht Gottes zur Folge, das in Form der Verstockung ergeht. Das Volk hört zwar die Botschaft des Propheten, es sieht die Welt, in die hinein diese Rede ergeht, aber die Botschaft erreicht nicht sein Herz, und seine Verhärtung in der Abkehr von Jahwe schreitet voran, so daß es eben nicht sieht und nicht hört. Jes 6, 10 als Verstockungsauftrag an den Propheten ist eine Beschreibung dessen, was geistig im Menschen vor sich geht, den das Gericht Gottes trifft. Gott stellt auf dem einmal beschrittenen Weg der Abkehr nichts mehr bereit, auf Grund dessen Einsicht erlangt werden könnte. So verfestigt sich die Sünde, weil sie recht zu bekommen scheint. Aber nicht der Mensch in seinem Trotz ist der eigentlich Aktive, sondern Gott selbst ist es, der sich weigert dem Bild zu entsprechen, das die Selbstmächtigkeit des Menschen sich von ihm macht und der er nun seinen Geist versagt<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Wenn daher R. SCHNACKENBURG zusammenfassend feststellt, daß es dem Evangelisten bei der Übernahme von Jes 53, 1 „allein auf die schriftbezeugte Tatsache des Unglaubens“ ankommt (Das Johannesevangelium II, HTKNT IV/2, Freiburg 1985, 516), so ist diese Behauptung unzureichend.

<sup>6</sup> E. KELLENBERGER versucht die Verstockung des Volkes von der Dialektik der göttlichen Rechtfertigung her zu erklären: „Jahwe selbst schafft denen Heil und Gericht, welche er selber verstockt hat. Insofern ist Gericht nicht einfach Strafe für Ungehorsam und Unglaube; denn es ist Jahwe selbst, der den Unglauben verursacht“ (Heil und



Der Evangelist führt das Jesajawort als Begründungszitat für das Scheitern des Volkes in der Glaubensfrage ein (Joh 12, 39: „deshalb konnten sie nicht glauben . . .“). Immer wieder wurde bemerkt, daß das Zitat im Wortlaut weder mit dem masoretischen Text noch der Septuaginta oder einer anderen Version übereinstimmt, auch nicht mit dem Gebrauch an anderen neutestamentlichen Stellen (vgl. Mk 4, 12; Mt 13, 15; Apg 28, 27), was in der Forschung zu sehr unterschiedlichen Begründungen geführt hat<sup>7</sup>. Daß Johannes mit seiner Wiedergabe eindeutig eine christologische Deutung des Prophetenwortes im Blick hat, zeigt die Personenverteilung im Zitat selbst, das nun eine Rede Jesu ist („ . . . und ich sie heile“), und der Kommentar des Evangelisten in Joh 12, 41, demzufolge Jes 6 von der Herrlichkeit (δόξα) Jesu handelt, die schon der Prophet in seiner Tempelvision sah. Die in den Erklärungen zu dieser Stelle alternativ gestellte Frage, ob die Doxa Jesu seine irdische oder vorweltliche Herrlichkeit meint, ist deshalb müßig zu entscheiden, weil sie den vom Evangelisten intendierten Vergleichspunkt nicht trifft<sup>8</sup>. Der Begriff Herrlichkeit, hebräisch *kābōd*, kann die Erhabenheit und Majestät Gottes mit Bezug auf die ihm zu Gebote stehende Machtfülle umschreiben, aber auch ihr Offenbarwerden im geschichtlichen Handeln Gottes zur Rettung seines Volkes<sup>9</sup>. Insofern ist die Herrlichkeit Jahwes für die Glaubenserkenntnis des alttestamentlichen Gottesvolkes auch eine zukünftige Größe und ein Stück eschatologischer Hoffnung, derzufolge Gott sein Jahwesein (vgl. Ex 3, 14) als Heilsgabe über Israel hinaus einst „allem Fleisch“ (Jes 40, 5) offenbaren wird. In der Person Christi und seinem Tun ist diese Herrlichkeit Gottes, die den Menschen aus den Fesseln von Sünde und Tod herausreißt, am Werk (vgl. Joh 11, 40). Sie offenbart sich nicht nur in Jesu Wundertaten (Joh 2, 11), sondern auch und gerade in seinem Leiden und Sterben (Joh 12, 23. 28. 31—33; 13, 31), und führt ihn zu der Herrlichkeit, wie er sie von Anfang an gehabt hat (Joh 13, 31; 17, 5), denn er gehört wesenhaft auf die Seite Gottes. Weil Jesus als Bild des Vaters (Joh 14, 9:

---

Verstockung, in: Theologische Zeitschrift Basel 47, 1992, 268—275. 273). Diese Auffassung widerspricht dem Textbefund von Jes 6. Der Prophet begründet die Verstockung nicht mit der Unbegreiflichkeit Gottes, sondern versteht sie als eine Folge der Sünde des Volkes (Jes 6, 6 f.).

<sup>7</sup> Vgl. die Übersicht bei C. A. EVANS, The Function of Isaiah 6, 9—10 in Mark and John, in: NT 24 (1982) 124—138. 133—135; M. J. J. MENKEN, Die Form des Zitates aus Jes 6, 10 in Joh 12, 40. Ein Beitrag zum Schriftgebrauch des vierten Evangelisten, in: BZ NF 32/2 (1988) 189—209. 190—191.

<sup>8</sup> Auch SCHNACKENBURG, der die vom Propheten geschaute Doxa primär auf die Herrlichkeit Jesu bezieht, die dieser nach Joh 17, 5 schon vor der Grundlegung der Welt beim Vater besaß, schließt in diese Schau den zu seinem irdischen Werk bestimmten Christus mit ein (520).

<sup>9</sup> Vgl. C. WESTERMANN, Art. *kābōd*, in: ThAT I, 794—812. 805 f.

„Wer mich sieht, sieht den Vater“) in seiner Person und seinem Wirken den Vater transparent macht, kann der Evangelist behaupten, daß umgekehrt derjenige, der wie der Prophet Jesaja den Vater sah und sein Tun erkannte (Jes 6), auch den Sohn als Inbegriff und Thema der göttlichen Herrlichkeit gesehen hat<sup>10</sup>. Darum spricht Johannes an anderer Stelle von der Herrlichkeit Gottes und Christi ausdrücklich mit Verben des Gebens und Nehmens (Joh 17, 22. 24). Der Evangelist hat also mit seiner Kommentierung Joh 12, 41 das Ziel der göttlichen Führungsgeschichte im Blick. Daß aber Johannes diesen Aspekt der göttlichen Heilsplanung als Begründung für die Verstockungsrede in Joh 12, 40 folgen läßt, muß an späterer Stelle noch eigens bedacht werden.

In der Wiedergabe von Jes 6, 10 ist immer schon aufgefallen, daß Johannes die Imperative von Jes 6, 10 in Indikative wandelt und die Zeilen, in denen von „Ohren“ und „hören“ die Rede ist ausläßt, und daß er am Anfang die Reihenfolge der Zeilen abändert und in eine parallele Struktur verwandelt, deren Parallelismus noch dadurch verstärkt wird, daß die bedeutsamen Worte „Auge“ und „Herz“ stets am Ende der Zeile stehen: „Geblendet hat er ihre *Augen*, und und verstockt<sup>11</sup> hat er ihr *Herz*, damit/damit sie nicht sehen mit den *Augen* und verstehen mit dem *Herzen*.“<sup>12</sup> Gewöhnlich wird diese Änderung redaktionell begründet. Da der Evangelist in Joh 12, 37 von Zeichen spricht, die mit den Augen gesehen werden, läßt er im Zitat die Zeilen über die Ohren aus. So will er zeigen, daß Gottes Handeln beim Äußeren des Menschen anfängt und bis ins Innere vordringt<sup>13</sup>. M. J. J. Menken spitzt diese Erklärung noch weiter zu, indem er darauf aufmerksam macht, daß im Johannesevangelium sehr häufig der Glaube direkt verbunden ist mit dem rechten Sehen der Zeichen und dem Hören vorgeschaltet ist: „Die johanneische Verbindung von Sehen und Glauben darf wohl als der Grund dafür angesehen werden, daß die Zeilen über die Ohren ausgelassen worden sind und daß die Zeilen über die Augen und das Herz in dieser Reihenfolge streng parallelisiert worden sind.“<sup>14</sup> Nun hat aber der Evangelist sonst das stärkste Interesse gerade auch am

<sup>10</sup> Von einer „gewaltsam in den Text eingebrachten Überzeugung des vierten Evangelisten“ (so SCHULZ, 170) kann nur die Rede sein, wenn der Blick auf Christus als dem hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis der alttestamentlichen Zitate außer acht gelassen wird.

<sup>11</sup> Zum Wechsel der Lesarten  $\pi\eta\rho\acute{o}\omega$  „verstümmeln, belästigen“ und  $\pi\omega\rho\acute{o}\omega$  „versteinen, verhärten“ und ihrer Bewertung vgl. MENKEN, 192–194. Da der Bedeutungsunterschied gering ist, braucht das Problem an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden.

<sup>12</sup> So MENKEN, 195.

<sup>13</sup> M.-J. LAGRANGE, *Evangile selon Saint Jean*, EBib, Paris 1936, 342; SCHNACKENBURG, 518.

<sup>14</sup> 197.

Hören des Offenbarungswortes (vgl. Joh 4, 42; 5, 24 f.; 6, 45. 60; 8, 43. 47; 10, 3. 16. 27; 12, 47)<sup>15</sup>. Hinzu kommt, daß sich im Glauben Wort und Wunder, Sehen und Hören gegenseitig interpretieren und beides nicht voneinander isoliert gesehen werden kann<sup>16</sup>. Dann muß der Grund für die Betonung des Sehens an dieser Stelle offenbar in der johanneischen Christologie gesucht werden.

Nach dem Zeugnis des Evangelisten ist Christus das fleischgewordene Wort des Vaters, dessen Herrlichkeit sichtbar geworden ist (Joh 1, 14; vgl. 1 Joh 1, 1, wo vom Sehen und sogar Betasten des Wortes die Rede ist). So betont der Vorrang des Sehens an dieser Stelle in besonderer Weise die geschichtlich-greifbare Realität der Selbstoffenbarung Gottes in Christus, an der darum auch der Unglaube bemessen wird (Joh 12, 37: sie glaubten nicht den Zeichen als dem sichtbaren Erweis des Gottessohnes), der dann in das Gericht führt (Joh 12, 40: sie sollen nicht sehen). Somit ist die Änderung des Prophetenwortes theologisch durchaus berechtigt, sogar folgerichtig, da Johannes auf das Wesen der göttlichen Offenbarung (Selbstmitteilung) schaut. Nach Jes 6, 10 ist das durch den Propheten verkündete Gotteswort das Medium, welches, sobald es gehört wird, die Verstockung des Sünders bewirkt. Für den Evangelisten ist es Jesus als das sichtbare, fleischgewordene Wort des Vaters, an dem sich Gericht und Heil des Menschen entscheiden. Die Personenverteilung im johanneischen Zitat – Gott verstockt, so daß Jesus nicht heilen kann – hat allerdings nichts damit zu tun, daß der Unglaube des Menschen unter der göttlichen Verfügung einer Verblendung oder Verstockung steht und damit von außerhalb gesteuert scheint. Dann wäre hier wirklich die „theologisch bedenkliche Aussage einer göttlichen Verwerfung (Reprobation) noch vor der Willensentscheidung des Menschen gemacht“<sup>17</sup>. Unter einer solchen Voraussetzung aber wäre es unmöglich, von einer Schuld des Menschen zu sprechen; allenfalls könnte von einem Schicksal die Rede sein, dem der Mensch dann willkürlich ausgeliefert wäre. Wenn im Zitat davon die Rede ist, daß Jesus die durch Gott ungläubig-verstockten Menschen nicht

<sup>15</sup> Dies wird auch von SCHNACKENBURG (518) vermerkt.

<sup>16</sup> Vgl. auch H. SCHLIER, Glauben, Erkennen und Lieben nach dem Johannesevangelium, in: Einsicht und Glaube, Freiburg 1962, 98–111. 102: „Der Glaube ist ein Hören. Der Glaube ist aber auch ein Sehen. Man kann in bezug auf ihn weder Hören und Sehen gegeneinander ausspielen noch das Hören oder Sehen dem Glauben entgegensetzen. Glauben heißt vielmehr, auf den reinen Zuspruch der offenbaren Wirklichkeit im dafür entscheidenden Hören gehorsam eingehen oder (und) auf das rein Erscheinende dieser Wirklichkeit im unbefangenen Sehen sich gehorsam einlassen. Glauben ist nach unserem Evangelium ein Hören und Sehen schlechthin, das im Anruf und Anschein der Offenbarung mit eröffnet ist und ihm in zustimmenden Gehorsam entspricht.“

<sup>17</sup> SCHNACKENBURG, 345.

„heilen“ kann, so bedeutet diese Aussage vielmehr, daß er, wo die Umkehr des Menschen und die Offenheit für Gott fehlt, das Gericht nicht aufhalten kann (vgl. auch Joh 12, 31). Weiterhin ist in diesem Zusammenhang die Stellung des Zitates am Ende des öffentlichen Wirkens Jesu zu beachten, von wo aus der Evangelist auf die Geschichte einer permanenten Glaubensverweigerung blickt (Joh 12, 37). Zu Beginn des Evangeliums steht als Kennzeichnung der göttlichen Absicht anderes, nämlich Gottes Wille, als Licht der Menschen in das Seine zu kommen (Joh 1). Es wird also nicht von vorneherein eine Einteilung geboten, derzufolge Menschen als Glaubende bzw. Nichtglaubende zu klassifizieren sind. Vielmehr soll nach dem Willen Gottes die Welt, die – und das wird vorausgesetzt – als der sich autonom verstehende Kosmos im Gegensatz zu Gott steht<sup>18</sup>, durch Jesus gerettet werden. Wenn aber von Gott die Initiative zur Heilung des Menschen ausgeht und er somit als Schöpfer und Erlöser die Welt umgreift, dann muß diese „aktive Rolle“ auch im Verstockungsgeschehen bedacht werden. Damit ist nicht mehr und nicht weniger ausgesagt als die Tatsache, daß trotz aller Empörung des Menschen die Initiative nicht aus Gottes Händen entglitten ist und daß alle Selbstmächtigkeit des Menschen auf der Illusion des verblendeten Geschöpfes beruht. Auch da wo der Mensch der eigenen Verkehrtheit überlassen scheint, verwirklicht Gott seine Ziele. Die Verstockungsrede will weder den Unglauben erklären noch ihn im Willen Gottes verankern; er gehört vielmehr in den Bereich der freiheitlichen Entscheidung des Menschen und ist von ihm allein zu verantworten. Auch will die Verstockungsrede nicht eine Theorie bereitstellen, um die Verurteilung von Menschen, die nicht an Christus glauben, als gottgewollt zu zementieren; denn sie hat es in erster Linie gar nicht mit der Verwerfung von Menschen zu tun. Sie will vielmehr a. die zerstörerischen Konsequenzen eines an Gott vorbei beschrittenen Weges aufzeigen und b. auf das Geheimnis der göttlichen Geschichtsführung hinweisen, in die selbst der Trotz des Menschen eingeschlossen ist. Darum will auch die Einführung des Prophetenwortes in Joh 12, 39 („darum konnten sie nicht glauben“) den Menschen nicht aus der Verantwortung entlassen, sondern die Auswegslosigkeit des Weges an Christus vorbei deuten, der aber dennoch vom Herrschaftsbereich Gottes umschlossen bleibt, selbst dann, wenn der Mensch in seiner Abkehr von Gott verharret<sup>19</sup>. Die Ablehnung

<sup>18</sup> Die Tatsache, daß alle Menschen vom Unglauben her kommen (vgl. Röm 11, 32) dürfte der Grund dafür sein, daß Johannes sein Verstockungswort nicht an den Juden allein festmacht, sondern es als Paradigma gestaltet und in Joh 12, 44 f. in die an die Menschen aller Zeiten gerichtete Rede Jesu einfließen läßt.

<sup>19</sup> Paradox ist diese Einsicht nur dem, der sie auf spekulativem Weg zu lösen versucht. Vgl. J. SCHNEIDER, Das Evangelium nach Johannes. ThHK, Berlin 1977, 235: „Es ist ein göttliches Verhängnis, das über ihnen waltet, und doch wird ihnen – das ist die



Gottes durch den Menschen und das Beharren auf der Selbstmächtigkeit des Geschöpfes kann nämlich – und das zeigt die Formulierung im Schlußteil des Zitates – so weit gehen, daß der Mensch auch die von Gott bereitete Heilung verkennt und ausschlägt (... damit ich sie nicht heile) und damit den zurückstößt, der sich in Liebe gibt (vgl. Joh 15, 22–25).

Auch an anderer Stelle bedenkt der Evangelist diesen Zusammenhang von Gericht und Rettung in der Sendung Jesu: „Das aber ist das Gericht, daß das Licht in die Welt gekommen ist, aber die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht, denn ihre Werke waren böse“ (Joh 3, 19). Dadurch daß Johannes das Jesajazitat als Ichrede Jesu gestaltet hat, bringt er umso stärker die Tiefe der Entfremdung des Menschen Gott gegenüber zum Ausdruck und lenkt zugleich den Blick auf das, was von Gott her gesehen aufgewandt wurde, um diesen Abgrund zu überwinden. Dann aber ist offenkundig, daß mit der Verstockungsrede keine Theorie oder Lehre formuliert ist, sondern eine Glaubenseinsicht, die den Unglauben von der Warte des göttlichen Einsatzes zur Rettung des Menschen her bedenkt. Das aber bedeutet, daß erst vom Blickwinkel des angenommenen Evangeliums her der Mensch die Tiefe der Entfremdung erkennen kann, aus der er zu Gott heimgefunden hat, nicht durch eigene Leistung, sondern durch den Einsatz Christi zugunsten seiner<sup>20</sup>. Deshalb auch gipfelt das Zitat nach dem Verständnis des Evangelisten in der Rede über die Doxa Jesu (Joh 12, 41), die schon der Prophet Jesaja schaute und die, wie eingangs entfaltet, die eschatologische Heilstat Gottes meint. Nach johanneischer Auffassung ist der entscheidende Ort der Herrlichkeit Jesu das Kreuz, an dem Christus das Verstockungsgericht selbst getragen hat und wo Gott die Mächte der Finsternis ihr Werk hat tun lassen. So ist es nicht weiter verwunderlich, daß in die Darstellung des Leidens Jesu nach Joh 19 die Einsichten von Joh 12, 37–43 mit in die Darstellung eingeflossen sind.

## 2. Die Bedeutung des Zitates Jes 6, 10 = Joh 12, 40 für die Darstellung der Passion Jesu nach Joh 19

Mehrmals ist in der Leidensgeschichte nach Joh 19 an hervorgehobener Stelle vom Sehen bzw. Nichtsehen der Juden die Rede, wodurch der

---

unbegreifliche, der menschlichen Erkenntnis nicht mehr zugängliche Paradoxie – der Unglaube als Schuld angerechnet.“

<sup>20</sup> Das ist der Grund dafür, daß, wie A. WIKENHAUSER feststellt, zwei sich scheinbar widersprechende Aussagenreihen im Johannesevangelium nebeneinanderstehen, ohne daß ein Ausgleich hergestellt wird: 1. Es ist unmöglich zu Jesus zu kommen, ohne die Gnade Gottes, der uns „zieht“ (Joh 6, 44). 2. Dieses „Ziehen“ durch den Vater vollzieht sich nicht unter Ausschaltung des freien Willens beim Menschen (Das Evangelium nach Johannes, Regensburger NT, Regensburg 1957, 246).



Evangelist den Bann der Verstockung, unter dem all diejenigen stehen, die Christus leugnen, in beispielhafter Weise darstellt.

a. Joh 19, 4—6

Nach der Geißelung führt Pilatus den geschundenen und mit Dornenkrone und Purpurmantel verhöhnten Jesus hinaus zu den Juden und präsentiert ihn mit den Worten: ἰδοὺ, ὁ ἄνθρωπος – seht, der Mensch. Redaktioneller Anknüpfungspunkt für diesen Ausspruch ist die Stelle Joh 18, 29, wo Pilatus nach dem Anklagegrund für „diesen Menschen“ fragt. Doch spricht er, und das fällt auf, hier allgemein vom Menschen. Und Pilatus sieht den Menschen so, wie ihn einer sehen muß, der keinen anderen Bezugspunkt hat als das Faktische. Hier steht der Mensch in all seinem Elend, in seiner Jämmerlichkeit, all seiner Würde entkleidet und seiner Ideale beraubt. Das letzten Endes ist für Pilatus der Mensch: eine Karikatur seiner selbst. Auch die Hohenpriester und Knechte „sehen“ den Menschen, aber sie sehen weniger den Menschen in seinem Elend als vielmehr den Menschen im Aufruhr, den Gotteslästerer, der alle nur erdenkliche Schmach verdient hat und dessen Scheitern ein absolutes sein soll. Darum fordern sie für Jesus: Ans Kreuz mit ihm. Was sie jedoch aufgrund ihrer Verstocktheit nicht sehen können, ist die Hintergründigkeit des Geschehens, nämlich daß im Leiden des Menschen Jesus der Menschensohn aufscheint, den der Vater verherrlichen wird (vgl. Joh 12, 23. 24).

b. Joh 19, 14—16

Der Rüsttag wird zum Tag der Verurteilung Jesu. Noch einmal präsentiert Pilatus Jesus den Juden und wiederum mit einer Aufforderung zum Sehen: ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν – seht, euer König. Für Pilatus verbindet sich mit diesem Ausspruch die letzte Möglichkeit sich aus dem Prozeß herauszuwinden und eine eigene Stellungnahme zu umgehen. Und auch die Juden sehen und finden doch nicht zur Einsicht, vielmehr kulminiert in der Abkehr von Jesus ihre Verhärtung bis hin zur Gotteslästerung. „Unser König ist der Kaiser“ halten sie Pilatus entgegen, ohne daran zu denken, daß sie in all ihren Gebeten Gott als den wahren König preisen. Die Sünde in ihrer Verstockung ist ans Ziel gelangt: Jesus wird verurteilt und der Kreuzigung übergeben.

In Joh 12 ließ der Evangelist die Verstockungsrede V. 40 in der Schau der Doxa Jesu gipfeln: „Das sagte Jesaja, weil er Jesu Herrlichkeit gesehen hatte; über ihn nämlich hat er gesprochen“ (V. 41). D. h. in welcher Weise Gott die Initiative angesichts der Sünde und Verstockung des Menschen in Händen hält, zeigt sich in unverhüllter Weise erst im Christusgeschehen.

Nach Joh 19, 14 wird die Verurteilung Jesu auf die Stunde des Rüsttages verlegt, in der die Passahlämmer geschlachtet werden. Damit will der Evangelist unterstreichen, daß Jesus selbst das Passahlamm ist. Was das Opfer im alttestamentlichen Kult zeichenhaft zum Ausdruck brachte – die Selbsthingabe dessen, der das Opfer darbringt – ist hier qualitativ überboten durch den, der sich selbst zum Opfer bringt. Die Hingabe, die der Mensch in seiner Schuld nicht leisten kann und verwirkt hat (er ist ja verstockt), nimmt Gott in Christus selbst auf sich und bringt so, indem er sich selbst gibt, zugunsten des Menschen ein Opfer dar. Damit ist das Kreuz Christi einerseits Zeichen der Verstockung von Menschen, deren Widerstand Gott gegenüber keine Grenze mehr kennt, andererseits aber auch die Brücke über den Graben des Gerichtes und der Sünde, von Gott selbst errichtet, als der Haß des Menschen ihm gegenüber den Höhepunkt erreicht.

#### c. Joh 19, 26. 27

Was nämlich hülfe es dem Menschen, wenn das Gericht Gottes das letzte Wort wäre? Er bliebe gekettet an den Bann von Schuld und Strafe. Die johanneische Darstellung, wie die biblische Offenbarung überhaupt, ist von der tiefen Einsicht getragen, daß Gott nie nur der Richter, sondern als Richter auch der Retter ist. So offenbart sich die Doxa Jesu am Kreuz für Johannes da, wo Jesus selbst den Grund für ein gewandeltes Sehen des Menschen legt: γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου / ἴδε ἡ μήτηρ σου „Frau, siehe deinen Sohn/Sieh deine Mutter“. Die Anrede der Mutter Jesu als „Frau“ begegnet nur noch in Joh 2, 4, dem ersten Zeichen Jesu im Johannesevangelium, das Jesus in Kana wirkte und das die in Christus offenbar gewordene Heilsfülle, für die Wein ein Symbol ist (vgl. Am 9, 13; Joel 4, 18; Gen 49, 11), verdeutlicht. Da aber die Passion Jesu noch aussteht, wird das Eintreten Marias an dieser Stelle von Jesus zurückgewiesen (Joh 2, 4), denn noch ist die Zeit nicht gekommen, da Maria als Vermittlerin der Heilstat Jesu auftreten kann. D. h. die Anrede Marias als Frau und ihre Stellung im Christusgeschehen ist typologisch zu sehen. Im Hintergrund dieser Anrede Marias ist das alttestamentliche Bild von Zion als Frau und Mutter zu sehen und zwar als ein Zeichen der durchgehaltenen Liebe Gottes und eines unwiderruflichen Ja zur Existenz des Gottesvolkes (vgl. Jes 54). Wenn in Jesu Rede am Kreuz Maria und der Jünger in das Heilsgeschehen einbezogen werden, erfüllt sich die alttestamentliche Schau von der Vollendung Zions und all seiner Glieder: „Alle deine Söhne werden Jünger des Herrn sein, und groß ist der Friede deiner Söhne“ (Jes 54, 13). Maria und der Jünger stehen repräsentativ für das von Gottes Liebe getragene neue Gottesvolk, Maria für das Gottesvolk als ganzes, der Jünger für die einzelnen Glieder in ihm.

Die Soldaten „sehen“, daß Jesus tot ist und zerschlagen ihm im Gegensatz zu den Mitgekreuzigten die Gebeine nicht; sie öffnen vielmehr seine Seite, aus der Blut und Wasser fließen. Die Soldaten „sehen“ nur einen Toten. Für den Evangelisten dagegen ist der Stich in die rechte Seite Jesu voller Symbolik und lenkt den Blick im Sinn einer reflektierenden Schriftbetrachtung auf Ez 47. Hier sieht der Prophet im Tempel eine Quelle entspringen, die an der Seitenwand des Tempels herunterrieselt und in ihrem Lauf zu einem wasserreichen Fluß ansteigt, der die Wüste in Grün wandelt und die menschenleere Gegend zur wohnlichen Heimat bereitet. Der Prophet, der hier das Ende des Exils als das Ende des Gerichtes und der Unterdrückung, der Entfremdung vor Augen hat, spricht jedoch nicht davon, daß irdische Mißstände sich ändern. Er weiß, wenn Gott aus Sünde und Tod herausreißt, dann geht es um eine verwandelte Welt, deren Erscheinungsformen nicht einfach die natürliche Fortsetzung der bisherigen Geschichte darstellen. Was der Prophet Ezechiel als eschatologische Botschaft verkündigte, bezeugt der Evangelist Johannes im Sinn der Erfüllung. Nach Joh 2, 19–22 ist Jesus selbst der neue Tempel, der Erscheinungsort Gottes bei seiner Selbstmitteilung. Von ihm geht daher die Segensquelle aus<sup>21</sup>. So ist der Hinweis auf Blut und Wasser, die aus Jesu Seite treten, kaum im medizinischen Sinn zu bedenken, wohl aber im Sinn der sakramentalen Zeichen von Taufe und Eucharistie. D. h. das Heilshandeln Gottes, das prinzipiell und universal in der Sendung und im Tod Jesu erfolgte, setzt sich kontinuierlich im Wirken der Kirche fort.

Damit aber ist die eingangs mit Jes 53, 1 = Joh 12, 38 gestellte Frage, wem die Offenbarung des Armes Jahwes gilt, beantwortet: Dem, der die Offenbarung Gottes in Christus und sein Weiterleben in seiner Kirche anerkennt<sup>22</sup>. Auf den Bann der Verstockung bezogen heißt das: Er wird nur dann weichen, wenn die Hinkehr zu Christus als dem von Gott bereiteten Ermöglichungsgrund für die Umkehr, stattfindet, in dessen Folge der Mensch zu dem Sehen ermächtigt wird, das Gottes Führung in dieser Welt erkennen läßt und das ein Abglanz des endzeitlichen Sehens Gottes ist, dann nämlich wenn „wir ihn schauen, wie er ist“ (1 Joh 3, 2).

<sup>21</sup> Vgl. 2 Kor 5, 17: „Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden.“

<sup>22</sup> Gegen A. SCHLATTER: „Dennoch bleibt die Frage, für wen sein machtvollcs Wirken geschehe, ohne Antwort, weil der Jude in den Werken Jesu den Vater nicht sieht, der sie wirkt“ (Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt, Stuttgart 1930, 274).

HAUBST, Rudolf, Streifzüge in die cusanische Theologie. Münster: Verlag Aschendorff, 1991. XVIII und 633 Seiten, 2 Abbildungen, E-fal-Inband. 74,— DM. (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Sonderbeitrag zur Theologie des Cusanus.)

NICOLAI DE CUSA Opera omnia, iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. XVI: Sermones I (1430—1441). Fasciculus 0: Praefationes et Indices a R. Haubst et H. Pauli editi. Hamburg: F. Meiner, 1991.

NICOLAI DE CUSA Opera omnia. Vol. XVII: Sermones II (1443—1452). Fasciculus 2: Sermones XL—XLVIII a R. Haubst et H. Schnarr editi. Hamburg: F. Meiner, 1991.

Von den drei hier angezeigten Werken bilden insbesondere die beiden ersten gleichsam das geistige Vermächtnis des am 19. Juli 1992 verstorbenen Altmeisters der Cusanus-Forschung Rudolf Haubst.

Die „Streifzüge in die cusanische Theologie“ vereinigen 23 thematisch jeweils in sich geschlossene Beiträge des Verf. zur Theologie des Cusanus. Zum größeren Teil handelt es sich um bereits veröffentlichte Aufsätze. Trotzdem sind die „Streifzüge“ keine Aufsatz-Sammlung. Zum einen sind hier längst nicht alle Aufsätze vereinigt, die der Verf. während seines langen Forscherlebens verfaßt hat; es fehlen die mehr historisch orientierten Untersuchungen zur Vorgeschichte und geistigen Umwelt des Nikolaus von Kues (hoffentlich werden sie bald in einem eigenen Band erscheinen!). Zum anderen hatte Haubst bei der Auswahl der Aufsätze ein bestimmtes Ziel vor Augen: „Bei allen dreiundzwanzig Streifzügen ging und geht es um die Öffnung des Blicks für die lebendigsten Motive des cusanischen Denkens, die gerade heute wieder Wege weisen können“ (S. XVII). Die „Streifzüge“ wollen zwar keine systematische Darstellung der Theologie des Cusanus geben (eine solche Zielsetzung widerspräche der Eigenart cusanischen Denkens), wohl aber eine Einführung in die großen Themen der cusanischen Theologie: Gott — Schöpfung — Christus — Kirche. Auf die unter dem Titel „Denkender Glaube und gläubiges Denken“ stehende Einleitung folgen so drei Hauptteile, zunächst „Streifzüge in der Grundperspektive: Gott über und in der Welt als seiner Schöpfung“, dann „Von der Selbsterfahrung des Menschen zu Jesus Christus als dem Vollender von Mensch und Universum“ und schließlich „Die ökumenische Sinnstruktur der Kirche Jesu Christi“. Unter diesen Gesichtspunkten hat Haubst die bereits veröffentlichten Aufsätze ausgewählt und zum Teil ergänzt; die Verweise in den Fußnoten wurden auf den neuesten Stand der Forschung gebracht. Um dem Anspruch der Gliederung gerecht zu werden, hat Haubst auch neue Streifzüge unternommen oder alte völlig neu erarbeitet: so die Untersuchungen zu den beiden Grundideen des Cusanus, der *Coincidentia oppositorum* und der *docta ignorantia*, ferner „Das Werdenkönnen der Welt und die absolute Wirklichkeit Gottes“ (S. 164—215) sowie „Die ‚analogia Trinitatis‘“ (S. 255—324).

Als Cusanus gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts neu entdeckt wurde, stand zunächst seine Philosophie im Vordergrund des Interesses. Der nicht hoch genug zu veranschlagende Beitrag von Rudolf Haubst zu einem besseren Verständnis des Cusanus besteht vor allem darin, daß er die oft zu wenig beachtete theologische Dimension im Denken des Cusanus in das richtige Licht gerückt hat. Dadurch daß er sich nicht nur auf die bekannten spekulativen Werke des Cusanus stützte, sondern auch das große, fast 300 Sermones umfassende Predigt-Werk sowie die bibeltheologischen *Opuscula* und pastorale Verlautbarungen des Nikolaus von Kues heranzog, hat er die Cusanus-Forschung auf eine ganz neue Textbasis gestellt. Der Index der „Streifzüge“, der die

zitierten Cusanus-Werke in chronologischer Übersicht präsentiert (S. 578–582), belegt das sehr anschaulich. Haubst wollte dabei keineswegs den Theologen Cusanus gegen den Philosophen ausspielen. Wie die drei ersten Aufsätze der Einführung (aus den Jahren 1958, 1964 und 1973) zeigen, wollte er vielmehr die Einheit von Philosophie und Theologie in dem lebendigen Ganzen des cusanischen Denkens darlegen. In Auseinandersetzung mit der neueren Cusanus-Forschung hat er seine Auffassung dabei immer mehr präzisiert: Philosophie und Theologie stehen bei Nikolaus von Kues in einem inneren Zusammenhang, ja bilden eine Einheit, die aber eine relative Unterschiedenheit, ja Eigenständigkeit der beiden Bereiche nicht ausschließt. Sehr schön verdeutlicht er das an Grundgedanken des Cusanus wie „Gott als die absolute Voraussetzung von allem“, „das desiderium naturale“, „fides supponit et perficit intellectum“ und „theologia facilis“ (S. 53–75).

Der erste Hauptteil ist dann dem cusanischen Denken über Gott und die Welt gewidmet. Mit diesem Thema hat sich Haubst vom Beginn seiner wissenschaftlichen Laufbahn an immer wieder befaßt, zum ersten Mal 1936 in seiner „Wissenschaftlichen (Abschluß-)Arbeit“ am Trierer Priesterseminar unter der Überschrift „Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach der Spekulation des Nikolaus Cusanus“, dann in seiner gleichnamigen, 1952 veröffentlichten Dissertation. Jetzt gibt er im neunten, ganz neu erarbeiteten Streifzug über die „analogia Trinitatis“ einen höchst interessanten Rückblick auf über fünfzig Jahre seiner Cusanus-Studien (S. 255–324). Haubst hat in dieser Zeit jedoch nicht nur das Thema der trinitarischen Analogie vertieft; er hat seine Untersuchungen auch ausgeweitet auf die Gotteslehre des Cusanus insgesamt. Davon zeugen die anderen Streifzüge des ersten Hauptteiles. Am Beginn steht ein Beitrag zur Lehre vom verborgenen Gott bei Cusanus, vor allem zu der Schrift *De Deo abscondito*. Meisterhaft versteht es Haubst, dieses Thema in den Gesamtzusammenhang einzuordnen. So wird Cusanus nicht zu einem Agnostiker oder Vertreter einer reinen *theologia negativa*, sondern es wird deutlich, daß sich „die Verborgenheit Gottes, das Gottsuchen, die Offenbarung Gottes in Jesus Christus und ein zunehmendes Gottfinden“ (S. 87) bei Cusanus gegenseitig bedingen. Im zweiten Beitrag weitet er den Blick, bestimmt die Stellung des Cusanus in der abendländischen Tradition der *theologia negativa* und konfrontiert diese mit dem ostasiatischen Denken, dessen Vertreter sich heute zunehmend für Cusanus interessieren.

Es folgen neu erarbeitete Beiträge zu den zwei Grundvorstellungen des Cusanus, dem Leitwort des „*coincidentia oppositorum*“ und der „*docta ignorantia*“, das Haubst mit J. Stallmach als „Weisheit des Nichtwissens“ übersetzt. Das cusanische Verständnis der Welt im Lichte Gottes wird in dem bedeutsamen neu erarbeiteten Streifzug „Das Werdenkönnen der Welt und die Wirklichkeit Gottes“ und in dem schon früher veröffentlichten Beitrag über den „Evolutionsgedanke(n) in der cusanischen Theologie“ dargelegt. Beiträge zur Idee der „*Analogia entis*“, die, wie Haubst gegen manche Zweifler klarstellt, das Denken des Cusanus bestimmt, und zum cusanischen Verständnis der Teilhabe („Am Nichtteilnehmbaren teilhaben“) sowie ein Streifzug über „Christliche Mystik im Leben und Werk des NvK“ runden den ersten Teil ab. Immer wieder treten dabei die Vorzüge dieses Buches zutage: die tiefe Vertrautheit des Verfassers mit dem gesamten Werk des Cusanus, die Verbindung von historischen Detailuntersuchungen mit theologischen Durchblicken, die Einordnung der cusanischen Theologie in die Geschichte des abendländischen Denkens, ja, durch Einbeziehen ostasiatischer Parallelen, in die Geschichte des menschlichen Denkens überhaupt.

Der zweite Teil der „Streifzüge“ ist der Christologie gewidmet: „Von der Selbsterfahrung des Menschen zu Jesus Christus als dem Vollender von Mensch und Universum.“ Auch dieses Feld hat Haubst schon sehr früh erforscht, nämlich in seiner 1956



veröffentlichten Habilitationsschrift „Die Christologie des Nikolaus von Kues“. Die fünf Streifzüge des zweiten Teiles führen diese Arbeit weiter. Der gegenüber der Scholastik entscheidende Neuansatz der Christologie bei der Selbsterfahrung des Menschen bringt diese Christologie, wie der erste Streifzug des zweiten Teiles zeigt, in eine überraschende Nähe zur modernen Christologie, vor allem zu der von Karl Rahner. Die große Bedeutung der cusanischen Christologie für den Dialog der Religionen wird deutlich in dem Beitrag über die „Wege der christologischen *manuductio* in *De pace fidei*“, während die Untersuchung über den Satz des Cusanus „Christus ist uns näher als Bruder und Freund“ mehr die spirituelle Dimension des cusanischen Christusverständnisses beleuchtet. Um dem falschen Eindruck zu wehren, in der Christologie des Cusanus habe der Glaube an das Kreuz keinen Platz, hat Haubst zwei frühere Veröffentlichungen umgearbeitet und ergänzt zu dem Streifzug IV: „Die geistliche Geburt des Sohnes Gottes in den Herzen und das erlösende Todesleiden Jesu.“ Wie sehr es Cusanus darum ging, die Marienverehrung christozentrisch auszurichten, zeigt der große Beitrag über „Nikolaus von Kues in der Geschichte der Marienverehrung“, der den zweiten Teil beschließt.

Cusanus hat bekanntlich sein Leben vor allem der Verkündigung des Evangeliums und der Reform der Kirche gewidmet. Mit den theologischen Grundlagen dieses seines Wirkens befaßt sich der dritte ekklesiologisch orientierte Teil, der ebenso wie der christologische fünf Streifzüge umfaßt. Hier kann Haubst zwar nicht auf eine eigene monographische Abhandlung als Grundlage verweisen. Doch die fünf Streifzüge, vor allem der vierte, über die „Grundzüge der cusanischen Ekklesiologie“ zeigen, daß er auch dieses Feld cusanischen Denkens eingehend erforscht hat. Die von Haubst gewählte Überschrift zum ganzen dritten Teil „Die ökumenischen Sinnstruktur der Kirche Jesu Christi“ unterstreicht, daß es Haubst gleichzeitig um die historische und um die aktuelle Bedeutung der cusanischen Idee der „*concordantia catholica*“ geht. Die beiden ersten Streifzüge „Nikolaus von Kues als Wegweiser zur Einheit“ und „Katholischer Ökumenismus — ökumenische Kirche“ belegen das eindrucksvoll. Es folgt ein Aufsatz zur Leitidee der „*repraesentatio*“ bei Nikolaus von Kues und der schon genannte noch weiter ausholende Beitrag über die Grundzüge der cusanischen Ekklesiologie. Die ökumenische Perspektive hält sich auch im fünften und letzten Beitrag über das „Wort als Brot“ durch.

Zusammenfassend kann man ohne Zögern sagen: die hier vorliegenden „Streifzüge“ sind das Standardwerk über die Theologie des Cusanus und werden es wohl noch lange bleiben. Es ist Haubst gelungen, was er sich laut Vorwort (S. XVII) vorgenommen hat: „die Öffnung des Blicks für die lebendigsten Motive des cusanischen Denkens, die gerade heute wieder Wege weisen können.“

Die zweite bedeutende Veröffentlichung, die Rudolf Haubst noch vor seinem Tode herausbrachte, ist die „*Praefatio generalis*“ zur Edition der Predigten des Nikolaus von Kues. Bis zu Beginn unseres Jahrhunderts wurden die Predigten des Cusanus, fast 300 an der Zahl, wenig beachtet. Man kannte nur die Auszüge, die der französische Humanist Jacques Lefèvre d'Étaples angefertigt und unter dem Titel *Excitationes ex sermonibus R. P. Nicolai de Cusa cardinalis* in der Pariser Ausgabe der *Opera Nicolai Cusani* (1514) veröffentlicht hatte. Erst in neuerer Zeit erwachte das Interesse an diesem Teil des cusanischen Werkes. Nachdem Edmond Vansteenbergh 1920 in seiner Cusanus-Biographie auf die Bedeutung der Predigten hingewiesen und einen (allerdings unzulänglichen) Überblick gegeben hatte, setzte nach den Worten von Joseph Koch die im strengen Sinne wissenschaftliche Erforschung des Predigtwerkes 1929 ein mit der von Ernst Hoffmann und Raymund Klibansky besorgten Edition und Übersetzung der Predigt „*Dies sanctificatus*“. Joseph Koch selbst edierte einige weitere Predigten und veröffent-

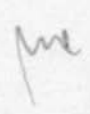
lichte 1942 als Frucht seiner langjährigen Beschäftigung mit dem Thema ein „Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten“, das in vielen Punkten auch für die heutige Edition noch grundlegend ist. Die ersten 19 in diesem Verzeichnis aufgeführten Predigten erschienen 1952 in einer von J. Sikora und E. Bonenstädt besorgten deutschen Übersetzung. In der Nachfolge von Joseph Koch nahm Rudolf Haubst eine kritische Ausgabe aller Predigten in Angriff. Schon 1950 hatte ihm die Cusanus-Commission der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, die seit 1932 die Opera omnia des Kardinals herausgibt, diese Aufgabe anvertraut. 1960 gründete Haubst dazu an der Universität Mainz das „Institut der Cusanus-Gesellschaft für Cusanus-Forschung“, das 1980 nach Trier verlegt wurde. Im Hinblick auf den außerordentlichen Umfang des cusanischen Predigt-Werkes (fast 300 Predigten) wurde 1967 mit der Cusanus-Commission der Heidelberger Akademie die Aufteilung der Edition in vier Bände (Band XVI—XIX der Opera omnia) und jedes Bandes in eine Reihe von Faszikeln vereinbart. Im Jahre 1970 konnte der erste von R. Haubst zusammen mit M. Bodewig und W. Krämer herausgegebene Faszikel erscheinen; es folgten 1973, 1977 und 1984 die Faszikel 2—4. Jetzt endlich, nach mehr als 20 Jahren ist mit Erscheinen des Faszikels 0 die Edition des ersten Sermones-Bandes abgeschlossen, der die Predigten I—XXVI aus den Jahren 1430—1441 enthält.

Der hier zu besprechende Faszikel 0 enthält vor allem die von R. Haubst erarbeitete Praefatio generalis zur Predigtedition insgesamt (S. IX—LXI des Bandes XVI). Zunächst weist Haubst nach, daß die Predigten keineswegs bedeutungslose Zutaten zu den spekulativen Werken sind; nach den Aussagen des Cusanus selbst bilden sie die Mitte und das Ziel seines ganzen Denkens. Die Praefatio gibt dann einen Überblick über die Handschriften. Hervorzuheben ist vor allem das Autograph Cod. Cus. 220, das allerdings nur die Predigten enthält, die Cusanus in seiner frühen Zeit in Koblenz, Trier, Mainz und anderswo gehalten hat, bevor er Bischof von Brixen wurde. Wichtig sind ferner die beiden Vatikanischen Kodizes, Vat. lat. 1244 und 1245, in denen Cusanus in den Jahren 1456—1459 seine Predigten sammeln ließ, und noch einige andere Sammelhandschriften. Ein weiterer Abschnitt beschäftigt sich mit der Art und Weise, wie Cusanus seine Predigten konzipiert und gehalten hat, und weist auch darauf hin, wie er sich immer mehr von dem scholastischen Muster gelöst und am Bibeltext orientiert hat. Der folgende Abschnitt über die Chronologie der Predigten zeigt, wie die Forschung teilweise zu einer gegenüber dem Verzeichnis von J. Koch neuen Zählung der Predigten geführt hat. Vor allem die von Koch als erste Predigt gezählte Predigt vom 27. Mai 1431 ist jetzt auf Platz IV gerutscht; die Predigt XIX nach dem Verzeichnis von Koch, eine Weihnachtspredigt, figuriert jetzt als Predigt I, datiert auf den 25. Dezember 1430. Ein Überblick über die Geschichte der Editionen und über die Grundsätze der vorliegenden kritischen Edition beschließt die Praefatio generalis. Auf die Praefatio generalis folgt eine spezielle Einleitung zu den Sermones des ersten Bandes (S. LXIII—LXIX); darin wird vor allem auf die einzelnen Themen und Motive der Predigten hingewiesen.

Den zweiten Teil des Faszikels 0 füllen die von Heinrich Pauli mit großer Akribie erarbeiteten Indices; sie bilden als Seiten 453—543 den Abschluß des Bandes XVI. Es sind insgesamt fünf Indices: Index biblicus, index auctorum, index nominum aliorum, index vocum locutionumque notabiliorum und index codicum. Für die Erschließung des Bandes sind die Indices von unschätzbarem Wert. Sie werden, zumindest in manchen Teilen (etwa im „index vocum“), auch dann ihren Wert nicht verlieren, wenn einmal die ganze Edition mit Hilfe der elektronischen Datenverarbeitung erfaßt sein wird.

Einige wenige Druckfehler dieser im übrigen technisch perfekten Edition sind zu notieren: S. IV. Meiner statt Mainer; S. XXXII: notaverit statt novaverit; S. XLV: succurrunt statt securrunt.

K. Reinhardt, Trier



- ADLER, Gerhard: Die Engel des Lichts. Von den Erstlingen der Schöpfung. Stein am Rhein: Christiana-Verlag 1992, 158 Seiten, 16 Farbtafeln, Paperback, 19,80 DM; 18,- sfr.
- ANZENBACHER, Arno: Einführung in die Philosophie. Überarbeitete und erweiterte Neuauflage. Freiburg: Herder Verlag 1992, 364 Seiten, kart., 49,80 DM; 349,- ÖS.
- BEYER, Dorothee: Sinn und Genese des Begriffs „Décréation“ bei Simone Weil. Münsteraner Theologische Abhandlungen 16. Altenberge: Oros Verlag 1992, 186 Seiten, kart., 34,80 DM.
- BLANK, Josef/MAHONEY, Robert (Hrsg.): Studien zur biblischen Theologie. Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, Band 13, Neues Testament. Stuttgart: Verlag katholisches Bibelwerk 1992, 282 Seiten, kart., 49,- DM.
- BLASBERG-KUHNKE, Martina: Erwachsene glauben. Studien zur Praktischen Theologie 42. Voraussetzungen und Bedingungen des Glaubens und Glaubenslernens Erwachsener im Horizont globaler Krisen. St. Ottilien: EOS Verlag 1992, 535 Seiten, kart., 58,- DM.
- BOCKWINKEL, Juan: Steyler Indianermission in Paraguay 1910–1925. Studia Instituti Missiologici SVD. Nettetal 2. Steyler Verlag 1992, 179 Seiten, kart., 26,- DM.
- BRECHER, August: Im Kreuz ist Heil. Geschichte des Aachener Friedenskreuzes. Aachen: Einhard Verlag 1992, 153 Seiten, Paperback, o. Pr.
- BAHR, Matthias: Erziehung zur Prosozialität bei Acht- bis Zehnjährigen am Lernort Religionsunterricht. Studien zur Praktischen Theologie 40. St. Ottilien: EOS Verlag 1992, 360 Seiten, kart., 39,- DM.
- BRECHER, August: Bischof mitten im Volk. Johannes Joseph van der Velden 1891–1954. Aachen: Einhard Verlag 1992, 264 Seiten, Paperback, o. Pr.
- BREID, Franz (Hrsg. im Auftrag des Linzer Priesterkreises): Die Letzten Dinge. Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1992“ des Linzer Priesterkreises in Aigen/M. Steyr: Verlag W. Ennsthaler 1992, 272 Seiten, TB-Format, 120,- ÖS, 18,- DM, 16,50 sfr.
- CORPUS ORATIONUM. Tomus I. A — C. Orationes 1 — 880. (Corpus Christianorum. Ser. Lat. CLX.). Turnhout (Belgium): Typographi Brepols Editores Pontifici MCMXCII, I–LXXXVII und 431 Seiten, kart., o. Pr.
- CREAN, JR, John E.: The Altenburg Rule of St. Benedict. Regulae Benedicti Studia, Supplementa. Band/Volume 9. St. Ottilien: EOS Verlag 1992, 106 Seiten, kart., 38,- DM.
- DURRWELL, François-Xavier: Der Vater. Gott in seinem Mysterium. St. Ottilien: EOS Verlag 1992, 399 Seiten, geb., 38,- DM.

- EMMERICH, Anna Katharina: Das Leben der heiligen Jungfrau Maria. Nach den Visionen der Augustinerin von Dülmen. Aufgeschrieben von Clemens Brentano. Stein am Rhein: Christiana-Verlag 1992, 485 Seiten, geb., 33,- DM.
- FLIETHMANN, Thomas/LÜCKING-MICHEL, Claudia (Hrsg.): Im Dienst der Armen. Entwicklungsarbeit als Selbstvollzug der Kirche. Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften, Band 26. Münster: Aschendorff Verlag 1992, XIV und 116 Seiten, kart., 32,- DM.
- FRAENKEL, Pierre: Heinrich VIII. Assertio septem sacramentorum adversus Martinum Lutherum. Corpus Catholicorum, Werke Kath. Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung, Band 43. Münster: Aschendorff Verlag 1992, 250 Seiten, EfaIn-Einband, 128,- DM.
- GABRIEL, Karl: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne. Quaestiones disputatae, Band 141. Freiburg: Verlag Herder 1992, 224 Seiten, Paperback, 48,- DM.
- GATZ, Erwin: Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Band II, Kirche und Muttersprache. Freiburg: Verlag Herder 1992, 240 Seiten, geb., 56,- DM.
- HABEL, Marie-Luise: „Diese Wüste hat sich einer vorbehalten“. Biblisch-christliche Motive, Figuren und Sprachstrukturen im literarischen Werk Ingeborg Bachmanns. Münsteraner Theologische Abhandlungen 18. Altenberg: Oros Verlag 1992, 237 Seiten, kart., 34,80 DM.
- HEIM, Manfred: Bischof und Archidiakon. Geistliche Kompetenzen im Bistum Chiemsee (1215–1817). Münchener Theologische Studien. I. Historische Abteilung. 32. Band. St. Ottilien: EOS Verlag 1992, XXXVI und 268 Seiten, geb., 68,- DM.
- HEINZ, Andreas/RENNINGS, Heinrich (Hrsg.): Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. Für Balthasar Fischer. Freiburg: Verlag Herder 1992, 548 Seiten, geb., 78,- DM.
- HOLBÖCK, Ferdinand: Sergius von Radonesch. Der größte Heilige Rußlands. Stein am Rhein: Christiana-Verlag 1992, 48 Seiten, 16 Abbildungen, brosch., 4,80 DM.
- IMHOF, Paul: Gott glauben. Grundkurs Ignatianischer Spiritualität mit Werken von Max Faller. Band I. St. Ottilien: EOS Verlag 1992, 400 Seiten, geb., 49,80 DM.
- IMHOF, Paul: Christus erleben. Grundkurs Ignatianischer Spiritualität mit Werken von Max Faller, Band II. St. Ottilien: EOS Verlag 1992, 319 Seiten, geb., 39,80 DM.
- IMHOF, Paul: Geist erfahren. Grundkurs Ignatianischer Spiritualität mit Werken von Max Faller. Band III. St. Ottilien: EOS Verlag 1992, 350 Seiten, geb., 39,80 DM.
- KAISER, Alfred: Möglichkeiten und Grenzen einer Christologie „von unten“. Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Band XI. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1992, XVI und 334 Seiten, kart., 58,- DM.

- KAMPLING, Rainer: Israel unter dem Anspruch des Messias. Studien zur Israelthematik im Markusevangelium. Stuttgarter Biblische Beiträge, Band 25. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1992, 259 Seiten, kart., 49,- DM.
- KOCHANÉK, Herman, (Hrsg.): Reinkarnation oder Auferstehung. Konsequenzen für das Leben. Freiburg: Verlag Herder 1992, 288 Seiten, Paperback, 46,- DM.
- KOLLMANN-SCHMIDT, Peter: Die schöpfungstheologische Frage nach dem Personsein des Menschen in den Dogmatiken von Michael Schmaus und Johann Auer. Weiden: Verlag B. Schuch, 1992, 329 Seiten, kart., o. Pr.
- KORFF, Wilhelm: Die Energiefrage. Entdeckung ihrer ethischen Dimension. Trier: Paulinus-Verlag 1992, 379 Seiten, Paperback, 24,- DM.
- KOTILA, Heikki: Memoria Mortuorum. Commemoration of the departed in Augustine. Studia Ephemeridis „Augustinianum“. Roma: Institutum Patristicum „Augustinianum“ 1992, 219 Seiten, kart., o. Pr.
- LAMBRECHT, Jan: The Wretched „I“ And Its Liberation. Paul in Romans 7 and 8. Louvain Theological & Pastoral Monographs 14. Leuven: Verlag Peeters, 1992, 165 Seiten, Paperback, 695,- BF.
- LOSINGER, Anton: Orientierungspunkt Mensch. Der anthropologische Ansatz in der Theologie Karl Rahners. St. Ottilien: EOS Verlag 1992, 164 Seiten, kart., 14,80 DM.
- LUBAC, Henri de, Kardinal: Auf den Wegen Gottes. Freiburg: Johannes Verlag 1992, 300 Seiten, geb., 40,- DM.
- LUPIERI E., CARDINI F., CARO L., GIVONE S., BALDINI M., CIOLINI G.: Attualità dell'Apocalisse. Edizioni Augustinus: Palermo 1992. Kart. 116 Seiten. L. 20 000.
- MATHEUS, Frank: Singt dem Herrn ein neues Lied. Die Hymnen Deuteronesajas. Stuttgarter Bibelstudien, Band 141. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1990, 196 Seiten, kart., 37,80 DM.
- METTNIETZ, Arnold: Wesen und Leben der Kirche. Ernst Commer (1847–1928). Ein Beitrag zur Geschichte der Ekklesiologie. Münsteraner Theologische Abhandlungen 19. Altenberge: Oros Verlag 1992, XV + 415 Seiten, kart., 69,80 DM.
- MULZER, Martin: Jehu schlägt Joram. Text-, literar- und strukturkritische Untersuchung zu Kön 8, 25–10, 36. Münchener Universitätschriften. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament. 37. Band. St. Ottilien: EOS Verlag 1992, 414 Seiten, kart., 48,- DM.
- OCKENFELS, Wolfgang (Hrsg.): Katholizismus und Sozialismus in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert. Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus, Band 11. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1992, 188 Seiten, kart., 22,80 DM.
- REIFENBERG, Peter: Situationsethik aus dem Glauben. Leben und Denken Ernst Michels (1889–1964). Moralthologische Studien. Systematische Abteilung. Band 17. St. Ottilien: EOS Verlag 1992, 628 Seiten, geb., 78,- DM.



- RENNER, Frumentius OSB: Verkannte Kostbarkeiten des Neuen Testaments. Literarkritische Studien. St. Ottilien: EOS Verlag Erzabtei 1992, 168 Seiten, Paperback, 24,80 DM.
- RESCHKE, Thomas/THIELE, Michael: Predigt und Rhetorik. Studien zur Praktischen Theologie 39. Ein Querschnitt durch den Kern der Homiletik aus rhetorisch-praktischer Sicht. St. Ottilien: EOS Verlag 1992, 392 Seiten, kart., 48,- DM.
- RÖMELT, Josef/HIDBER, Bruno (Hrsg.): In Christus zum Leben befreit. Für Bernhard Häring. Freiburg: Verlag Herder 1992, 376 Seiten, geb., 68,- DM.
- SCHIEFER FERRARI, Markus: Die Sprache des Leids in den paulinischen Peristasenkatalogen. Stuttgarter Biblische Beiträge, Band 23. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1991, 511 Seiten, kart., 49,- DM.
- SCHMITZ, Heribert: Katholische Theologie und Kirchliches Hochschulrecht. Kommentar zu den Akkomodationsdekreten zur Apostolischen Konstitution „Sapientia Christiana“. Dokumentation der kirchlichen Rechtsnormen. Arbeitshilfen 100. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1992, 435 Seiten, kart., o. Pr.
- SCHROER, Silvia: Die Samuelbücher. Neuer Stuttgarter Kommentar – Altes Testament 7 -. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1992, 224 Seiten, kart., 34,20 DM.
- SÖDING, Thomas: Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studie. Stuttgarter Bibelstudien, Band 150. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1992, 232 Seiten, kart., 47,80 DM.
- STEMBERGER, Günter: Pharisäer, Sadduzäer, Essener. Stuttgarter Bibelstudien 144. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1991, 144 Seiten, kart., 35,80 DM.
- STERNBERG, Thomas (Hrsg): Neue Formen der Schriftauslegung? Quaestiones disputatae, Band 140. Freiburg: Herder Verlag 1992, 168 Seiten, Paperback, 39,80 DM.
- TOTZKE, Irenäus: Dir singen wir. Beiträge zur Musik der Ostkirche. Gesammelte Schriften, Band 1. St. Ottilien: EOS Verlag 1992. XX und 266 Seiten, geb., 38,- DM.
- WALLNER, Karl Josef: Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar. Heiligenkreuz Studienreihe Band 7 der Philosophisch-Theologischen Hochschule Heiligenkreuz. Wien. Heiligenkreuz Verlag 1992, 432 Seiten, öS 240,-.
- WEILER, Rudolf: Einführung in die politische Ethik. Graz: Styria Medienservice 1992, 112 Seiten, kart., 14,80 DM, öS 108,-.
- ZUBIRI, Xavier: CINQUE LEZIONI DI FILOSOFIA. Aristotele, Kant, Comte, Bergson, Husserl, Dilthey, Heidegger. Palermo: Edizioni Augustinus 1992, 166 Seiten, gebunden, L 38.000.



## Die Einigung Deutschlands und das deutsche Staat-Kirche-System

**Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Band 26.** Mit Beiträgen von Bundesminister a. D. Prof. Dr. Rupert Scholz – Prof. Dr. Wolfgang Rübner – Staatsminister Prof. Dr. Hans Joachim Meyer.

Brisante Diskussionsgegenstände waren z. B. die Neuregelung des Schutzes vorgeburtlichen Lebens sowie die Eigentumsproblematik nach dem Einigungsvertrag vom 31. August 1990, die „Kirche im Sozialismus“, die Rolle der Kirchen bei der „friedlichen Revolution“ im Herbst 1989 in der DDR und angesichts ihrer gegenwärtigen Minderheitensituation, die „Totalrevision des Grundgesetzes“, die politische Forde-

rung nach Einfügung sog. sozialer Grundrechte in die Verfassung, die Wiederherstellung einer freiheitlichen „bürgerlichen Gesellschaft“ in den neuen Bundesländern und die Wiedergewinnung von Grundwerten mit Hilfe der Kirchen. Insgesamt überwog – auch angesichts praktischer Schwierigkeiten z. B. bei der Wiedereinführung des Religionsunterrichts und der Militärseelsorge – die Zuversicht, daß sich die Kirchenartikel unseres Grundgesetzes wie in den alten so auch in den neuen Bundesländern bewähren würden. – 1992, X und 171 Seiten, Paperback 48,- DM, ISBN 3-402-04357-2.

### Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche

**Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Band 25.** Mit Beiträgen von Staatsminister a. D. Prof. Dr. Hans Maier – Prof. Dr. Martin Honecker – Prof. Dr. Josef Isensee.

Auf welche Weise und in welchem Umfang können Kirche und Christen heute im Rahmen staatlich gesicherter Freiheit der pluralistischen Gesellschaft Orientierungsgrößen, Grundwertungen geben, an der Bildung des sittlichen Grundkonsenses der Gesellschaft mitwirken und damit dem Staat in gemeinwohlförderlicher Weise einen Dienst leisten, ihm Kräfte zuführen, die er selbst nicht bilden kann, von denen

er aber lebt? Wegen der fortschreitenden Säkularisierung und einer sich verschärfenden Sinn- und Wertekrise versuchte das 25. „Essener Gespräch“, diese für das menschliche Zusammenleben in unserem Gemeinwesen entscheidenden Grundsatzfragen aus dem historisch-kulturtheoretischen, aus dem theologischen und aus dem verfassungstheoretisch - staatsphilosophischen Gesichtswinkel zu betrachten und zu beantworten. – 1991, XII und 179 Seiten, 7 Abbildungen, Paperback 44,- DM, ISBN 3-402-04355-6.

Verlag Aschendorff Münster.  
Bezug durch jede Buchhandlung.

## Die Verantwortung der Kirche für den Staat



# Nikolaus von Kues

Erich Meuthen

## Nikolaus von Kues Skizze einer Biographie

7., überarbeitete Auflage

»Einer der besten Cusanus-Kenner ... entwirft hier in souveräner Stoffbeherrschung ein Lebensbild dieses universalen Denkers und Kirchenfürsten, wie wir es in dieser Prägnanz noch nicht besaßen.« (*Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*)

»Meuthens durch souveräne Strichführung imponierende Skizze ist vor allem deshalb beachtlich, weil sie dem Kenner einen komprimierten Abriß und dem Interessierten einen explizierfähigen Grundriß an die Hand gibt. Meuthen kommt auf alles zu sprechen, ohne der Gefahr zu unterliegen, über alles zu reden.« (*Frankfurter Allgemeine*)

»Eine nicht nur wissenschaftliche, sondern auch literarische Leistung, die man beim Lesen des Buches vor der faszinierenden Gestalt des Cusaners leicht vergißt. Ein Meisterwerk der Kurzbiographie.« (*Geist und Leben*)

1992, 139 Seiten, 4 Taf., Leinen, 38,- DM  
ISBN 3-402-03492-1

Verlag Aschendorff Münster  
Bezug durch jede Buchhandlung

Alfred Kaiser

## Möglichkeiten und Grenzen einer Christologie „von unten“

Der christologische Neuansatz „von unten“  
bei Piet Schoonenberg und dessen Weiter-  
führung mit Blick auf Nikolaus von Kues

Diese ausgezeichnete Arbeit umfaßt drei Teile:

1. Kaiser untersucht umfassend die Bedeutungen und Funktionen des Begriffspaares „Christologie von unten“ und „Christologie von oben“, das im deutschen Sprachraum sowohl in der protestantischen wie der katholischen Theologie eine längere Geschichte hat.
2. Er zieht die Linien von Schoonenbergs Gedanken zu einem christologischen Neuansatz sorgfältig nach und bespricht auch die Kritik darauf. Dabei ist er immer bemüht, Schoonenberg gegen Mißverständnisse zu schützen.
3. Kaiser denkt kühn anmutende Äußerungen von Schoonenberg im Lichte der von Nikolaus von Kues eröffneten christologischen Perspektiven weiter und entdeckt überraschende Ähnlichkeiten in den Denkansätzen beider Theologen.

So kann eine „Rückkehr zur Vergangenheit“ einen möglichen „Weg in die Zukunft“ mitbahnen, indem sie hilft, einen theologischen Entwurf zu verstehen und gegebenenfalls auch zu korrigieren, ohne sein Anliegen zu verwischen. Ein geglückter Disput in cusanischem Geist.

1992, XVI und 334 Seiten, kart. 58,- DM  
ISBN 3-402-03161-2

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit dem  
Katholisch-Theologischen Fachbereich  
der Universität Mainz

Heft 2  
April, Mai, Juni 1993  
102. Jahrgang Pastor bonus  
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Albert Franz, Trier  
Psychologie statt Philosophie? – Überlegun-  
gen zu einem Grundproblem der Theologie  
heute

Klaus Reinhardt, Trier  
„Wo sollen wir Brot kaufen . . .“ (Joh 6, 5) –  
Nikolaus von Kues über die Verkündigung des  
Wortes Gottes

Heribert Schützeichel, Trier  
Der Weg der Liebe – Calvins Auslegung  
von 1 Kor 13

Bardo Weiss, Mainz  
Elisabeth von Schönau – Eine fragwürdige  
Mystikerin

Hans Joachim Sander, Würzburg  
Von der Heiligkeit der Heimat – die heiligen  
Orte zu Arenberg  
Besprechungen –  
Neue theologische Literatur

## INHALT

### AUFSÄTZE

Albert Franz: Psychologie statt Philosophie? Überlegungen zu einem Grundproblem der Theologie heute .....	81
Klaus Reinhardt: „Wo sollen wir Brot kaufen . . .“ (Joh 6, 5) – Nikolaus von Kues über die Verkündigung des Wortes Gottes .....	101
Heribert Schützeichel: Der Weg der Liebe – Calvins Auslegung von 1 Kor 13 .....	110
Bardo Weiss: Elisabeth von Schönau – Eine fragwürdige Mystikerin .....	125

### KLEINERER BEITRAG

Hans Joachim Sander: Von der Heiligkeit der Heimat – die heiligen Orte zu Arenberg .....	146
--	-----

BESPRECHUNGEN .....	157
---------------------	-----

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR .....	161
-----------------------------------	-----

### **Anschriften der Mitarbeiter:**

Prof. Dr. Albert Franz, Stefan-George-Straße 19, D-5500 Trier

Prof. Dr. Klaus Reinhardt, Auf der Jüngt 1, D-5500 Trier

Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Auf der Jüngt 1, D-5500 Trier

Prof. Dr. Bardo Weiss, Schlangenbader Straße 165b, D-6228 Eltville 4

Dr. Hans Joachim Sander, Sanderring 2, D-8700 Würzburg

**Schriftleitung:** Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-5500 Trier

**Beirat der Schriftleitung:** Prof. Dr. Heinz Feilzer, Prof. Dr. Klaus Kremer, Prof. DDr. Ekkart Sauser, Prof. DDr. Reinhold Weier.

**Anschrift der Schriftleitung:** Sickingenstraße 35, 5500 Trier

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

**Erscheinungsweise und Preise:** Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

### **Urheberrechtlicher Hinweis**

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsendsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.



## Psychologie statt Philosophie?

Überlegungen zu einem Grundproblem der Theologie heute<sup>1</sup>

*Prof. DDr. Reinhold Weier zum 65. Geburtstag*

Der konkrete Anlaß des gestellten Themas, der Fragestellung „Psychologie statt Philosophie?“ liegt, jedenfalls für theologisch interessierte und von der kirchlichen Lage betroffene Zeitgenossen, auf der Hand: Es ist die Diskussion um Eugen Drewermanns Ansatz einer psychologisch bzw. tiefenpsychologisch orientierten Theologie. Die Fragestellung „Psychologie statt Philosophie?“ umreißt jedoch ein Sachproblem der Theologie, das, von Drewermann mit Vehemenz in die Debatte geworfen, gegenwärtig zwar nicht an ihm vorbei erörtert werden kann, das aber die Gemüter wohl nicht zuletzt deshalb bewegt, ja binnenkirchliche Stürme entfacht, weil es von grundsätzlicher Bedeutung ist. Mit oder ohne Drewermann ist es für die Theologie von ihrer eigenen Sache her unverzichtbar, freilich vor dem Hintergrund der wachsenden Aufmerksamkeit, die der Psychologie, näherhin der Tiefenpsychologie und Psychotherapie zugesprochen wird, um so drängender, sich den die Identität der Theologie betreffenden Grundfragen im Schnittpunkt dieser Wissenschaft bzw. Wissenschaften mit Theologie und Philosophie zu stellen. Um die Sache in diesem Sinne soll es im folgenden gehen, und hierzu soll aus der Perspektive der Philosophie das kritische Gespräch mit Eugen Drewermann aufgenommen werden, d. h. es soll das Drewermannsche Anliegen einer Synthese von Theologie und Psychologie als Sachanliegen in dem Sinne ernst und deshalb kritisch in den Blick genommen werden, daß nach dem Ansatz, nach dem Fundament, nach dem Apriori, nach den Denkvoraussetzungen Drewermanns gefragt wird. Freilich kann nur der folgende Gang der Sache selbst erweisen, was somit unter „Perspektive der Philosophie“ näherhin gemeint ist. Nicht kann und muß hier thematisiert werden, inwieweit Drewermann mit seinem Verständnis von Tiefenpsychologie auf der Höhe der fachspezifischen Diskussion ist. Insbesondere kann hier nicht erörtert werden, ob Drewermann mit sachlichem Recht Psychologie und Tiefenpsychologie als Einheit nimmt, insofern er die Tiefenpsychologie als

---

<sup>1</sup> Der Beitrag ist die überarbeitete Fassung einer öffentlichen Vorlesung an der Theologischen Fakultät Trier, die am 15. Juni 1992 gehalten wurde.

Begründungswissenschaft auch bzw. vor allem der Psychologie ansieht.<sup>2</sup> Dieses weite und schwierige Feld muß den Spezialisten überlassen bleiben. Aus entschieden philosophischer Perspektive soll der Versuch Drewermanns kritisch nachvollzogen werden, eine neue, nämlich Psychologie in diesem Sinne einschließende Theologie zu konstruieren.

Eine solche sachkritische Perspektive verlangt methodische und nicht zuletzt emotionale Distanz zum leider weithin auf Showbusinessniveau herabgesunkenen Getümmel um den zur Rede stehenden „Fall“, aber nicht um in einen abgehobenen Theorienhimmel zu entschweben, sondern um – wie Hegel sagt – wie die „Eule der Minerva“<sup>3</sup>, im Dämmerlicht, aus der Distanz, so aber um so schärfer und in der Sache engagierter, die eigentlichen Konturen des Problems zu erkennen, die schon nach Hegel im hellen Tageslicht unmittelbarer Auseinandersetzung, erst recht aber im gleisenden Licht gegenwärtiger medialer Vermarktung fast zwangsläufig verblassen und wohl deshalb von vielen kaum mehr wahrgenommen werden können. Dazu ist es nötig, zunächst den Ansatz Drewermanns so präzise wie möglich auf den Punkt zu bringen und die leitenden Grundideen in ihrem Zusammenhang herauszustellen. Dies soll im ersten Schritt geschehen, indem herausgearbeitet wird, daß und wie Drewermann Tiefenpsychologie als Grundlegungswissenschaft der Theologie verstehen und damit an die Stelle der Philosophie treten lassen möchte. In einem zweiten Schritt soll dann der sachliche Hintergrund dieser Vorstellung erhellt werden, indem deren Ort im neuzeitlichen Denken, deren Abkömmlingheit aus typisch neuzeitlichen Denkvoraussetzungen, hervorgehoben und so der Horizont aufgezeigt wird, in dem Drewermanns Syntheseversuch von Theologie und Psychologie sich offensichtlich, wenn auch sich selbst kaum bewußt, steht und bewegt. In einem dritten und letzten Schritt sollen, ausgehend von dem sich aus den ersten beiden Schritten ergebenden sachlichen Kern der Kontroverse um Drewermann, mögliche Perspektiven eines sachbezogenen Gesprächs aufgezeigt werden.

<sup>2</sup> In einer ausführlichen Anmerkung zur Frage des Zusammenhangs von Historie und Mythos bei der Jesusüberlieferung sagt Drewermann z. B.: „Vor allem kommt es darauf an, den Formenreichtum der Jesusüberlieferung selbst von der Tiefenpsychologie her zu begründen und die Formgeschichte aus der Soziologie in die Psychologie zu übersetzen.“ E. DREWERMANN, *Tiefenpsychologie und Exegese*, Bd. I: Die Wahrheit der Formen. Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende, Olten 1984, 1992, Bd. II: Die Wahrheit der Werke und der Worte. Wunder, Vision, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis, Olten 1985, 1992, hier: Bd. II, 766, Anm.

<sup>3</sup> G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (= DERS., *Sämtliche Werke*. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, Bd. 7), Stuttgart – Bad Cannstatt 1964, 37.

## 1. Der Ansatz Drewermanns: Tiefenpsychologie als Grundlegungswissenschaft von Theologie

Gegner und Befürworter stimmen untereinander und mit Drewermann selbst weitgehend darin überein, daß es dessen Grundanliegen sei, der Theologie mithilfe der Tiefenpsychologie sozusagen neues Leben einzuhauchen. Doch in welchem Sinne? Der springende Punkt ist: Es geht Drewermann nicht nur um eine belebende Ergänzung und dementsprechende Korrektur bisheriger Theologie durch die Dimension des Psychologischen, es geht ihm um nicht mehr und nicht weniger als um eine die Theologie insgesamt betreffende und grundlegend verändernde tiefenpsychologische Fundamentaloption, d. h. darum, mit Hilfe der Tiefenpsychologie der Theologie von heute überhaupt erst wieder „zur Rückgewinnung ihres eigenen Ursprungs“<sup>4</sup> zu verhelfen, also Theologie auf Tiefenpsychologie als Grundlegungswissenschaft aufzubauen. Durch den Rückgriff auf die Tiefenpsychologie soll Theologie überhaupt erst zu dem umgestaltet werden, was sie eigentlich ist und sein soll, soll ihre im Laufe der Jahrhunderte angestaute Selbstentfremdung, ihre „gefühlunterdrückende, subjektferne, entfremdete Einseitigkeit“<sup>5</sup> aufgebrochen werden. Angestrebt ist ausdrücklich eine „Integration der Psychoanalyse in die theologischen Zentraldisziplinen: Moralthologie, Exegese und Dogmatik“<sup>6</sup> mit dem Ziel „einer Neubesinnung, in welcher Psychotherapie und Seelsorge, Tiefenpsychologie und Theologie ihre gemeinsame Wurzel in der Seele des Menschen wiederentdecken“<sup>7</sup>. Bei der Bestimmung dessen, was er dabei unter Psychotherapie, Psychoanalyse und Tiefenpsychologie versteht, bezieht sich Drewermann ausdrücklich auf Sigmund Freud, Carl Gustav Jung und Jean Paul Sartre als „Vorbilder“, die er gewissermaßen als Vollender der mit den Namen Kant, Hegel und Kierkegaard verbundenen Philosophie bezeichnet, insofern sie nämlich Philosophie in Tiefenpsychologie weiterentwickelt haben. Zumindest in diesem Sinne bezeichnet er Sigmund Freud sogar einmal als die „größte Persönlichkeit unseres Jahrhunderts“.<sup>8</sup> In philosophischer Rücksicht ist der entscheidende Gesichtspunkt dieser Auffassung Drewermanns der immer wieder verbal bestrittene, hier aber deutlich zutage tretende und in der Sache bestimmende Fundamental- und Universalanspruch einer aus der Philosophie

<sup>4</sup> DREWERMANN, Tiefenpsychologie und Exegese (s. Anm. 2), II/20.

<sup>5</sup> DREWERMANN, „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“. Antwort auf Gerhard Lohfink und Rudolf Peschs „Tiefenpsychologie und keine Exegese“, Olten 1992, 35.

<sup>6</sup> Ebd. 14.

<sup>7</sup> Ebd. 12.

<sup>8</sup> Ebd.

abgeleiteten, diese so aber überwindenden Tiefenpsychologie. In der Sache beruht diese Auffassung darauf, daß die Seele, „die Psyche“, als das Wesen des Menschen genommen wird, und daß dementsprechend „Einsicht in die innere Natur des Menschen“ grundsätzlich durch jene „Kenntnis des Menschen“ erfolgen soll, „wie sie Sigmund Freud z. B. aus der Biologie und der Metapsychologie seiner Triebtheorie zu gewinnen hoffte“.<sup>9</sup> Die Frage nach dem Grund der Möglichkeit, von Menschsein überhaupt zu sprechen, soll also tiefenpsychologisch, d. h. wissenschaftlich, naturwissenschaftlich gelöst werden können. An die Stelle der philosophischen Ur-Frage nach der Arché, dem Wesen des Menschen, tritt die Erforschung der Arche-Typen, der faktischen Bedingungen, unter denen sich Menschsein vollzieht, tritt die Erforschung der psychischen Konstitution. In diesem Sinne zielt Drewermann mit seinem wissenschaftlichen Projekt zur Belebung und Rettung der Theologie auf „Rückgewinnung der Tiefenschichten der menschlichen Psyche“, weil so, mit dem Rückgriff auf die „Archetypen“, die „allgemeinmenschheitlichen Strukturen des Psychischen“ als „Grundformen des Erlebens und Denkens“, also nicht nur die menschliche Psyche als solche, d. h. in ihrer faktischen Struktur, erkannt werde, sondern weil damit eo ipso, und nur so, das Wesen des Menschen, und zwar des Individuums wie der Menschheit überhaupt, und weil nur so schließlich das Religiöse als zu diesem Wesen des Menschen gehörige Dimension zum Vorschein komme.<sup>10</sup> Mit dem Begriff der „Archetypen“ greift Drewermann, wie allgemein bekannt, auf C.G. Jung zurück, freilich ohne mitzubedenken, daß er gerade damit einen ursprünglich im Horizont der Metaphysik angesiedelten, etwa bei Plotin zu findenden Begriff aufnimmt.<sup>11</sup> Davon sieht Drewermann ab, er nimmt die auf die Dimension des Psychischen reduzierte Archetypenlehre C.G. Jungs auf, wobei im übrigen die größere Nähe Jungs zur Gnosis als zur philosophischen Tradition nicht übersehen werden sollte, um dann allerdings dieser Archetypenlehre Zeiten und Kulturen übergreifende Valenz zuzusprechen:

„Denn nur in den Archetypen und in den Gefühlen liegt das Einende und Verbindende zwischen den Kulturen und Religionen aller Zeiten und Zonen . . . In allen Menschen lebt ein unbewußtes Wissen um ein Absolutes, das in allen Menschen gegenwärtig ist und aus dem alles Bewußte hervorgeht, und nur auf dieser Ebene des Archetypischen ist eine hermeneutische Verbindung über die zeitliche Distanz von Jahrtausenden hinweg denkbar und möglich.“<sup>12</sup>

<sup>9</sup> DREWERMANN, Tiefenpsychologie und Exegese (s. Anm. 2), I/63.

<sup>10</sup> Ebd. I/67–70.

<sup>11</sup> S. hierzu: W. BEIERWALTES, Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt/M. 1985, z. B. 73 ff.

<sup>12</sup> DREWERMANN, Tiefenpsychologie und Exegese (s. Anm. 2), I/70f.

Von daher ist es nur konsequent, daß Drewermann der Dogmatik von heute vorhält, sich immer noch „in der schon im 2. Jahrhundert begründeten Manier eher von der (griechischen) Philosophie als von den Tiefenerfahrungen der menschlichen Psyche her zu verstehen“.<sup>13</sup> Dem und mehr noch einer ausschließlich äußerlich-objektivierend vorgehenden, einseitig historisch-kritischen Exegese will Drewermann seine „tiefenpsychologische Betrachtung“ gegenüberstellen, aber nicht nur, um jene zu ergänzen, sondern weil nur so von „innerer Begründung und Notwendigkeit“ von „innerer Berechtigung und Wahrheit“ in der Theologie gesprochen werden könne.<sup>14</sup> Begründung, Notwendigkeit und schließlich Wahrheit sind damit aber zu letztlich tiefenpsychologischen Größen, zu Funktionen der Psyche, zu psychologischen Begriffen geworden.

Drewermann geht noch einen Schritt weiter: Einzig die Tiefenpsychologie ist nach ihm in der Lage, und damit erweitert er konsequent deren bei ihm selbst in erster Linie auf die Theologie bezogenen Fundamentalanspruch und erklärt sie zur Grundlegungswissenschaft schlechthin, „die Spaltung zwischen Subjekt und Objekt, die dem modernen Wissenschaftsbegriff wesentlich zugrundeliegt, durch die Erfahrung eben jener Einheits- erfahrung zu überwinden, die jedes wirklich religiöse Leben ausmacht“.<sup>15</sup> Zwar lehnt es Drewermann zugleich ausdrücklich ab, die Tiefenpsychologie als „Universalwissenschaft“ zu bezeichnen.<sup>16</sup> Doch verrät gerade diese seine verbale Ablehnung noch einmal den in der Sache umfassenden Anspruch der Tiefenpsychologie:

„Keinesfalls betrachten wir die Tiefenpsychologie dabei als eine ‚Universalwissenschaft‘ oder als eine Form von Religionsersatz; im Gegenteil sind wir uns der Grenzen und der Unzulänglichkeit der Tiefenpsychologie gerade angesichts der unendlichen Weite des Mythos durchaus bewußt. Wohl aber wagen wir zu hoffen, daß das tiefenpsychologisch vermittelte Symbolverständnis eines Tages einem tieferen Verstehen der Chiffren des Daseins weicht. Von der Dreiheit der Bedeutungsachsen des Mythos: Natur, Gesellschaft und Psyche, erfaßt die Tiefenpsychologie nur den Bereich des Psychischen, ohne die Macht zu besitzen, dieselben Bilder in den Ordnungsstrukturen der Gesellschaft und der Natur wiederzuerkennen und auf diese Strukturen sinnvermittelnd einzuwirken.“<sup>17</sup>

Der hier explizit zwar abgewiesene, unterschwellig nichtsdestoweniger festgehaltene und wirksame Universalanspruch der Tiefenpsychologie als

<sup>13</sup> Ebd. I/18.

<sup>14</sup> Ebd. II/41.

<sup>15</sup> Ebd. II/26.

<sup>16</sup> Ebd. II/34.

<sup>17</sup> Ebd. II/789.



Grundmuster und Universalmodell für Wissenschaft und schließlich für den Umgang mit der Wirklichkeit überhaupt, ist hier darin enthalten, daß Wirklichkeit erkennen nach Drewermann heißt, ihre „Chiffren“ nach Art der Tiefenpsychologie jeweils zu verstehen, sie also zu de-chiffrieren, um so „Macht zu besitzen“, auf die verschiedenen Dimensionen der Wirklichkeit „sinnvermittelnd“ einzuwirken. Dementsprechend tritt zugleich, gewissermaßen unter der Hand, an die Stelle der philosophischen und theologischen Urproblematik, was denn überhaupt ist, was Wahrheit, Einheit und Wirklichkeit schlechthin meint, und wie diese zu erkennen ist, die Setzung von Natur, Gesellschaft und Psyche als mythisch genommener und zu entziffernder Letztgegebenheiten. Es kann also kaum bezweifelt werden: Die menschliche Psyche, der Gegenstand der Tiefenpsychologie, ist für Drewermann das unhintergehbare Apriori, der Ausgangspunkt, das Grundmuster menschlichen Selbst- und Weltverständnisses schlechthin, und in diesem Sinne auch der Grund der Möglichkeit, der Ausgangspunkt von Theologie, von Religion überhaupt. Die Dechiffrierung der sich im mythisch-ungründigen verlierenden Psyche ist der eigentliche Ansatzpunkt jeder Wissenschaft, vor allem auch der Theologie. Ausdrücklich bezeichnet Drewermann die „menschliche Psyche“, die er identifiziert mit dem „inneren Menschen“, als das „a priori von (christlicher) Religion und Theologie, insofern dort „das Drama von Tod und Auferstehung archetypisch vorbereitet ist“.<sup>18</sup>

Damit aber ist die Philosophie als Philosophie sozusagen auf den Plan gerufen, da es nicht nur um den Status der Philosophie innerhalb der Theologie, sondern um das grundlegende Selbst- und Wahrheitsverständnis von Theologie und Philosophie überhaupt geht. Das Problem ist nämlich: Kann die Grundfrage nach dem Sachgehalt dessen, was Philosophie und Theologie auf je spezifische Weise, aber doch letztlich einander nicht widersprechend, als begründete Einsichten bzw. geglaubte Wahrheiten über den Menschen, die Welt und Gott formulieren, kann diese Grundfrage auf der Basis des psychologisch genommenen Subjektes Mensch – und nur auf dieser Basis – entschieden werden? Ist die Tiefenpsychologie also die eigentlich grundlegende Anthropologie, die eigentliche Philosophie des Menschen, deren allerdings unlösbare Probleme schließlich die Theologie zu beantworten hat? Drewermann scheint dies in der Tat anzunehmen und vermitteln zu wollen, etwa wenn er in Sigmund Freud den eigentlichen Vollender Kants, in Carl Gustav Jung den besseren Hegel, bereits in Ludwig Feuerbach v. a. einen Psychologen und

<sup>18</sup> DREWERMANN, Strukturen des Bösen, Bd. III: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht, Paderborn 1982, 531.

in Jean Paul Sartre einen Psychoanalytiker sieht, in der Theologie aber, besser: in der Gestalt Jesu, jenes „Gegenüber“ hierzu erkennt, das allein das in der Tiefenpsychologie artikuliert menschliche Fundamentalproblem der Angst beheben kann, in der Sprache Drewermanns: „das Gegenüber einer Person, die uns von Gott her zeigt, wie wir mitten im Sturm trockenen Fußes über das Wasser gehen können“.<sup>19</sup>

In welchem Horizont denkt Drewermann so, von wo her erscheint es ihm einsichtig und sachgerecht, Philosophie im dargestellten Sinne tiefenpsychologisch aufzuheben bzw. aufzulösen und dementsprechend die Psyche zum Ausgangspunkt, zur Matrix, zum Anknüpfungspunkt seiner Theologie im Menschen zu erklären? Dies ist die Frage des zweiten Abschnitts.

## 2. Der Hintergrund: Faktizität als „Prinzip“

Drewermanns Plädoyer für die Tiefenpsychologie in der Theologie ist für viele v. a. deshalb Anstoß erregend, weil er sich damit absetzt vom historisch-kritischen Ansatz der Exegese und, weiter und grundsätzlicher, vom inhaltlich-objektiv, vom objektivistisch bestimmten und deshalb, so Drewermann, prinzipiell veräußerlichten Wahrheits- und Selbstverständnis der bisherigen Theologie insgesamt. Drewermann stellt in Konsequenz seines tiefenpsychologischen Aprioris ausdrücklich und prinzipiell „das Innere des Menschen“ der „Welt der äußeren Fakten“ gegenüber.<sup>20</sup> Das „Innere“, die „Psyche“ ist für Drewermann der „eigentliche Ursprungsort religiöser Erfahrung“<sup>21</sup>, und erst von hier aus wird, in sekundärer und davon abgeleiteter Weise, die Geschichte und die Natur für den Menschen hinsichtlich seiner „ewigen Fragen von Herkunft und Ziel, von Geburt und Tod, von Angst und Vertrauen, von Sinn und Enttäuschung, von Verzweiflung und Hoffnung, von Schuld und Vergebung“<sup>22</sup> bedeutsam.

Auf den ersten Blick könnte es nun scheinen, als schließe sich Drewermann damit jener philosophischen und theologischen Tradition an, die v. a. mit den Namen Augustinus, Anselm von Canterbury, Meister Eckhart und nicht zuletzt Nikolaus von Kues verbunden ist und – bei aller Notwendigkeit der Differenzierung im einzelnen – mit ihrer lebendigen, *cor* und *intellectus*, Herz und Vernunft, Mystik und Systematik, umgreifenden Ganzheitlichkeit in der Tat dem veräußerlichten theologischen und philosophischen Rationalismus, v. a. der Aufklärung und der Moderne,

<sup>19</sup> DREWERMANN, „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“ (s. Anm. 5), 61.

<sup>20</sup> DREWERMANN, Tiefenpsychologie und Exegese (s. Anm. 2), II/36.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Ebd. I/49.

gegenübersteht. Greift Drewermann nicht, wenn auch auf seine Weise, auf, was bereits Augustinus in seiner Schrift *De vera religione* eingefordert hat: „*Redi in teipsum, in interiore homine habitat veritas* – Kehre in dich selbst zurück, im Inneren des Menschen wohnt Wahrheit“?<sup>23</sup>

Es ist nicht zu bestreiten: Wo Drewermann von „mystischen Erfahrungen“ spricht<sup>24</sup> und diese gegenüber rationalistisch veräußerlichter Theologie einfordert, wird seine Sprache nicht selten besonders dicht und ansprechend, ja geradezu faszinierend bilderreich und poetisch. Er sagt darin vieles, was nicht als oberflächliches Psychologisieren abgetan zu werden verdient, womit er vielmehr in der Tat den Finger in offene Wunden neuzeitlichen Theologieverständnisses und heutiger Pastoral legt. Gewiß nicht zufällig wird dies von vielen als menschlich hilfreich und religiös aufbauend empfunden. So profiliert er z. B. die mystische Religiosität des Christentums gegenüber nichtchristlichen Entgrenzungen von Ich und Nicht-Ich, etwa im Buddhismus, folgendermaßen:

„Demgegenüber hat der jüdisch-christliche Personalismus den größten Wert darauf gelegt, die eigene Individualität und Personalität so intensiv wie möglich zu betonen, nicht um einem ungehemmten Egoismus und einer zügellosen Egozentrik das Wort zu reden, sondern in der Überzeugung, daß der Mensch mehr ist als eine Muschel am Strand, als ein Blatt am Baum, als eine Schneeflocke im Sturm oder als ein Atemhauch im Winter. Mag auch die Zone des bewußten Ichs tiefenpsychologisch sich ausnehmen wie eine Nußschale auf hoher See, so ist sie es doch, in welcher die Fracht sich birgt, die zum anderen Ufer gelangen soll.“<sup>25</sup>

Soviel unbestreitbar Wahres aber über das Innere des Menschen hier in lebensvollen Bildern gesagt werden mag, gerade weil es beim Inneren des Menschen nicht um irgend etwas geht, muß es erlaubt sein, ja ist es unverzichtbar, umso präziser den grundlegenden Sachgehalt solcher Bilder herauszuarbeiten. Dann aber tritt der entscheidende Differenzpunkt des von Drewermann vertretenen tiefenpsychologischen Ansatzes zur theologisch-mystischen Tradition umso deutlicher zutage. In welchem Sinne nämlich spricht Drewermann vom Ich und dessen mystischer Erfahrung? An einer für den Grundansatz aufschlußreichen Stelle sagt er im Zusammenhang des „Problems, vor dem jeder Mensch steht, der die Person eines anderen liebt“, und überträgt dies ausdrücklich in die Dimension des Glaubens:

<sup>23</sup> AUGUSTINUS, *De vera religione* XXXIX, 72, 202; zitiert nach der Ausgabe von W. THIMME, Zürich 1983, 486.

<sup>24</sup> S. z. B. DREWERMANN, *Tiefenpsychologie und Exegese* (s. Anm. 2), II/343.

<sup>25</sup> Ebd. II/344f.

„Er [i. e. der Mensch, A. F.] muß hinter den Fakten, Gedanken, Mitteilungen und Verhaltensweisen die Person und die Liebe des anderen glauben, und auf dem Weg dahin wird er die Person des anderen träumen müssen, um sie zu lieben. Diese Träume aber sind nicht willkürlich und ‚rein subjektiv‘, sie bilden vielmehr die subjektiven Erkenntnisbedingungen, die Fenster in der Mauer des Ichs, um den anderen in seiner Bedeutung, in seinem Gehalt und in seinem Wert zu erkennen. Unabhängig von dieser personalen Verschmelzung von ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘, von Innen und Außen, von Traum und Wirklichkeit, ist weder der Glaube noch Liebe verstehbar oder beschreibbar.“<sup>26</sup>

Der alles entscheidende Punkt ist: Der Überstieg des Menschen über sich hinaus zum anderen, und letztlich zu Gott, geschieht mit Hilfe der Träume der Psyche. Die Träume sind „Erkenntnisbedingungen“, ohne Träume also keine Erkenntnis, ohne Träume kein Glaube. Der Weg des Menschen zum anderen und schließlich zu Gott öffnet sich gegen alle Barrieren verrationalisierter Äußerlichkeit in den, wie Drewermann selbst sagt, „bildernden Schichten im Unbewußten der menschlichen Psyche“, das als „Vorreflexes“ „von wesentlich anderer Qualität als das Denken“ ist.<sup>27</sup>

Dies aber hat mit der augustinischen, Psyche und Geist (*cor, mens, ratio, intellectus*) umfassenden, personalen, freien, selbst-bewußten Seinsnatur des Menschen nichts mehr zu tun.<sup>28</sup> Bei Augustinus wird der gottsuchende Mensch gerade nicht aufgespalten in eine an der Oberfläche angesiedelte, verobjektivierende Ratio und eine allein, wenn überhaupt, tiefenpsychologisch erreichbare vorbewußte Tiefenschicht, die als solche nach Drewermann nicht nur den Hintergrund, sondern den Grund des Menschseins darstellen soll. M. a. W.: In der Tradition wird das Subjekt gerade nicht als jenes unhintergehbare und unergründbare Faktum genommen, aus dessen interner Struktur und unbewußten Vollzügen, aus dessen Träumen es sich schließlich als heilsam, als angstbefreiend ergibt, an Gott zu glauben. Augustinus bringt die entscheidende sachliche Differenz geradezu programmatisch auf den Punkt, wenn er den eben zitierten Satz „*redi in teipsum, in interiore homine habitat veritas*“ weiterführt: „*et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et te ipsum* – und wenn du deine Natur als wandelbar gefunden haben wirst, so schreite auch über dich selbst hinaus.“<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Ebd. II/770, Anm. 6.

<sup>27</sup> Ebd. II/771, Anm. 7.

<sup>28</sup> Vgl. hierzu: W. SCHRADER, Die Erprobung der Mitte. Abbreiviatur zu einem augustinischen Topos (Anmerkungen und Exkurse), in: Perspektiven der Philosophie 6 (1980) 237–268, v. a. 250 ff.

<sup>29</sup> AUGUSTINUS, De vera religione (s. Anm. 23), ebd.



Die entscheidende Differenz besteht damit in folgendem: Bei Augustinus und in der entsprechenden Tradition ist der Mensch das Wesen, das aufgrund seiner Geistnatur auf der Suche nach der Wahrheit ist, das um die Not der Wahrheitssuche weiß und diese dementsprechend intellektuell, psychisch und sogar physisch durchleidet. Die Wahrheit zu suchen und zu finden beunruhigt Geist und Ich des Menschen. Der Mensch besteht als Mensch also nicht aus einer Psyche, die Ängste hat und sich v. a. dieser ihrer Ängste zu entledigen sucht, er ist vielmehr das Wesen, das Wahrheit sucht, und zwar unabhängig davon, ob diese Wahrheit beruhigt, oder sogar selbst in Schauer versetzt, neu beunruhigt oder nicht. Nimmt man hingegen die Tiefenschichten der Psyche zum Ausgangspunkt, ja als Grund des Menschseins, dann geht es primär nicht um die Wahrheit, sondern um die Angst als solche, um die Befreiung des Menschen davon, „statt vom Vertrauen in den Ursprung seines Daseins nur noch von Angst bestimmt zu sein“.<sup>30</sup> Deshalb sagt Drewermann: „Nur daran also ist alles gelegen: wie man den Menschen wieder bis in seine Träume, bis in seine Physis hinein erlösen kann von seiner Angst.“<sup>31</sup> Drewermann spricht also von Wahrheit, von Gott, weil nach seiner Überzeugung nur so, und deshalb nur durch den Glauben, die Angst überwunden werden kann. Augustinus erkennt, erfährt und sieht ein, daß der Mensch in der Tat schließlich im Absoluten, in Gott, nur in Gott Ruhe finden kann, aber er sucht nicht Gott, weil er Ruhe finden und von Ängsten befreit werden, sondern weil er die Wahrheit finden will. Gott ist nicht Mittel zum Zwecke der Beseitigung von Angst, die Ruhe des Herzens ist vielmehr Geschenk der Wahrheit. Die Wahrheit als Wahrheit, Gott selbst ist Ziel der Suche, die im übrigen nicht von Angst schlechthin freimacht, sondern Angst als „*timor Domini*“ zu etwas für den Menschen von Grund auf positivem umformt.<sup>32</sup> Wer in der Weisheit der Furcht des Herrn lebt, dem ist es möglich, mit seinen sonstigen Ängsten menschlich umzugehen<sup>33</sup>, er wird

<sup>30</sup> DREWERMANN, Tiefenpsychologie und Exegese (s. Anm. 2), II/33.

<sup>31</sup> Ebd. II/34.

<sup>32</sup> S. hierzu z. B. AUGUSTINUS, Enarratio in Psalmum II, 9: „Servite Domino in timore: ne in superbiam vertat quod dictum est, reges qui judicatis terram. Et exsultate ei cum tremore: optime subjectum est exsultate, ne ad miseriam valere videretur quod dictum est, servite Domino in timore. Sed rursus ne idipsum pergeret in effusionem temeritatis, additum est, cum tremore.“ (PL 36, 71). Vgl. auch ebd. LXIII, 16: „Ama ergo, et time: ama quod promittit Deus, time quod minatur Deus.“ (PL 36, 769).

<sup>33</sup> Der Gedanke findet sich mit dieser psychologischen Konsequenz freilich nicht bei Augustinus, doch weiß dieser sehr wohl um den Umgang mit Ängsten, mehr noch, um die Möglichkeit von deren Verwandlung durch die Liebe. Hinsichtlich der Sünde sagt Augustinus (Enarratio in Psalmum CXVIII, sermo XXV, 7) z. B.: „Timor namque iste, quo non amatur justitia, sed timetur poena, servilis est, quia carnalis est; [...] Timore autem casto ipsa, quae hunc timorem foras mittit, peccare timet charitas, etiamsi



sich also auch nicht aus Angst vor der Angst der Illusion eines angstfreien irdischen Daseins auf tragische Weise ausliefern.

Gott, die Wahrheit suchend finden und findend suchen, ist nach Augustinus aber möglich, weil der Mensch als Mensch, also bei seiner Wahrheitssuche im eigenen Innersten, nicht an eine bloß tiefenpsychologisch zu nehmenden Subjektivität, nicht an seine psychische Verfaßtheit als jene Letztgegebenheit stößt, über die er nicht wirklich, sondern nur im Traume, hinaus kann. Der Mensch erkennt seine endliche Verfaßtheit vielmehr als seine „*natura mutabilis*“, als seine faktische, der Veränderlichkeit ausgesetzte Natürlichkeit, die aber gerade nicht mit ihm selbst, mit seinem Wesen, mit seiner personalen Identität verwechselt werden braucht und darf, auch wenn sie zweifellos zu ihm gehört. So kann der Mensch nach Augustinus, und dies ist im übrigen seine Größe und seine Not, das Schicksal seiner freien Menschennatur, sich selbst von den Bedingungen seines Daseins unterscheiden, zu denen auch, aber nicht nur, seine faktische psychische Verfaßtheit gehört, und sich in den Horizont der absoluten Wahrheit hineinstellen. So wird sich der Mensch nach Augustinus schließlich begründet, ja aus dem letzten Grund, als „*imago dei*“, als Bild Gottes begreifen, darf sich also als vom Absoluten her bestimmt, darf sich von Gott getragen sehen, und muß sich nicht als psychologisch oder biologisch zu nehmendes „*factum brutum*“ hinnehmen, dem zur Behebung seiner von daher rührenden Daseinsangst nichts bleibt als seine Träume zu erforschen, um sich dann letztlich fideistisch-fundamentalistisch an ein göttliches Du zu klammern.

Aus all dem ergibt sich: Hier stehen sich nicht einfach zwei Positionen gegenüber, einerseits die traditionelle, metaphysische Fundierung des Menschen in Gott, andererseits die neuzeitliche, sogenannt wissenschaftliche Ermittlung der archetypisch verfaßten Tiefen der menschlichen Psyche, vielmehr kommt zum Vorschein, daß die letztere Auffassung die Dimension, in welcher Augustinus von Gott und Mensch, von Wahrheit schlechthin spricht, gar nicht erreicht und nicht erreichen kann: Der Hintergrund dieses ausdrücklich neuzeitlichen, psychologisch orientierten Menschenbildes ist nämlich ein Wahrheit überhaupt auf pure Faktizität reduzierendes Denken, das den Menschen gar nicht mehr in seiner unableitbaren, personalen Wesensnatur zu begreifen versucht, sondern wie

---

sequatur impunitas; quia nec impunitatem iudicat secuturam, quando amore iustitiae peccatum ipsum deputat poenam.“ (PL 37, 1576). Vgl. auch ebd. CXXVII, 7: „Cum autem per timorem continent se a peccato, fit consuetudo iustitiae, et incipit quod durum erat amari, et dulcescit Deus: et jam incipit homo propterea iuste vivere, non quia timet poenas, sed quia amat aeternitatem. Exclusus est ergo timor a charitate.“ (PL 37, 1680f.).

selbstverständlich von seiner faktischen evolutiven Herkunft her verstehen zu müssen meint, ihn so aber als Produkt und Teil eines natürlichen Prozesses erklären muß, das aufgrund seiner von daher, letztlich sogar ausdrücklich vom Aufbau der Hirnrinde herrührenden psychischen Konstitution, zu ungründiger Angst verurteilt ist und diese nur überwinden kann, indem es sich „jenseits des Meeres des Unbewußten an ein anderes Ufer“ rettet, an welchem der geglaubte „Gott auf uns wartet“, falls man daran glaubt.<sup>34</sup>

Was einer solchen Auffassung damit aber verschlossen ist und zwangsläufig verschlossen bleiben muß, ist nicht ein seinerseits in sich geschlossenes und schließlich erstarrtes metaphysisches System, sondern die grundlegende Dimension und alles bestimmende Grundhaltung der *fides quaerens intellectum*, d. h. die Offenheit und Dynamik des um Einsicht und Wahrheit ringenden und damit nie zuende kommenden Glaubens, der sowohl hinsichtlich der Frage des Menschen nach sich selbst als auch und gerade in der Erfahrung der Wirklichkeit Gottes dem Zweifel ausgesetzt bleibt, dem der bohrende Stachel seiner nie überwindlichen Endlichkeit, die Not der Gottesferne, nie genommen ist, der immer sucht und immer findet, der so aber, in dieser Spannung, immer, prinzipiell, offen ist für die nie abgeschlossene, unausweichlich bleibende Frage nach Gott, nach der Wahrheit schlechthin. „*Sic ergo quaeramus tamquam inventuri et sic inveniamus tamquam quaesituri*“ sagt Augustinus und bringt das Gemeinte damit auf den Punkt.<sup>35</sup> Wer so glaubend sucht und findet und weitersucht, wird unter den zeitlichen Bedingungen unseres Daseins seine Zweifel und Ängste gewiß nie endgültig los sein, aber er wird auch nie zu einem ideologisch verhärteten, weil angeblich abgerundeten, in Wahrheit aber gefährlich illusorischen Welt- und Gottesbild kommen, das angeblich keine Angst mehr kennt.

Wenn eine tiefenpsychologisch ansetzende Theologie ihre Aufgabe darin sieht, wie Drewermann sagt, mit Hilfe einer „archetypischen Hermeneutik der menschlichen Psyche“<sup>36</sup>, von Drewermann „Tiefenbohrung“ (!) genannt, „die Theologie christlich-abendländischer Prägung insgesamt aus dem Ghetto ihrer Verstandeseinseitigkeit herauszuführen“<sup>37</sup>, dann ist dem also solange Recht zu geben und das Anliegen insoweit

---

<sup>34</sup> DREWERMANN, Tiefenpsychologie und Exegese (s. Anm. 2), II/769. Zur Auffassung einer evolutiven Herkunft des menschlichen Denkens und Fühlens aus der Materie siehe: DREWERMANN, Der tödliche Fortschritt, Regensburg 1990, z. B. 381 f.

<sup>35</sup> De Trinitate IX, 1, 1 (PL 42, 961).

<sup>36</sup> DREWERMANN, Tiefenpsychologie und Exegese (s. Anm. 2), I/66.

<sup>37</sup> Ebd. I/21.

zu unterstützen, als es sich gegen in der Tat nicht zu bestreitende Verengungen und schlimme Erstarrungen der Theologie und Philosophie wendet. Doch um welchen Preis geschieht dies, wenn hierzu die Tradition insgesamt durch einen tiefenpsychologisch orientierten Ansatz ersetzt werden bzw. auf diesen hinauslaufen soll? Der Preis wäre jedenfalls dann zu hoch, wenn dies nicht nur die Verabschiedung erstarrter Lehrsätze bedeuten würde, sondern – allen gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz – das Ende der prinzipiellen Offenheit und Kritikfähigkeit eines wirklich meta-physischen, d. h. auf keine faktischen Vorgegebenheiten, Axiome oder Lehrsätze festgelegten Denkens wäre, wenn es die Preisgabe jener suchenden und fragenden Grundhaltung der *fides quaerens intellectum* wäre, die metaphysisches Denken als Urhaltung der Offenheit menschlichen Geistes auf Wahrheit schlechthin auszeichnet. Dafür eingehandelt würden geradezu zwangsläufig neue, umso striktere und engere Festlegungen auf endliche, aber Wahrheit beanspruchende Weltanschauungssysteme. Dies mag dann, etwa wenn Tiefenpsychologie zur Grundlegungswissenschaft überhaupt erklärt wird, auf den ersten Blick befreiend, lebendig, lebensnah wirken, ist aber, wenn es auf diese Weise absolut gesetzt wird, neuer Einseitigkeit, ja fundamentalistischen Verkürzungen und Erstarrungen gegenüber kaum gefeit.

Spätestens hier dürfte deutlich werden, daß der Ansatz Drewermanns nicht als einzigartig und grundstürzend neu, sondern als Exempel eines neuzeitlichen Selbst- und Weltverständnisses, ja als auf seine Weise eindrücklicher Repräsentant eines Zeitgeistes anzusehen ist, der als prinzipiell a- bzw. antimetaphysisch bezeichnet werden muß, und zwar in dem Sinne, daß hier das Denken des Wahrheit suchenden Menschen prinzipiell reduziert wird auf die Erforschung von Fakten, daß von Wahrheit als nur noch faktischer und vom Menschen selbst als einem Faktum die Rede ist, daß die Faktizität zum Prinzip erhoben wird.

Dies hebt an, um nur in Stichworten den geistesgeschichtlichen Hintergrund anzudeuten, am Beginn der Neuzeit, bei der Bestimmung des Menschen als „*res cogitans*“ durch Descartes, wird in Kants Begriff des „Faktums der Vernunft“, wenn auch transzendentalphilosophisch verbrämt, weitergeführt, und findet in der Gegenwart seine Fortsetzung z. B. in Versuchen, vom – wie man etwa sagt – „nackten Daß“ faktischer „Letztgegebenheiten“ aus das, was ist, zu erklären bzw. zu verstehen, aber nicht mehr die Wahrheit dessen, was ist, von Grund auf fragend und suchend zu begreifen.<sup>38</sup> Von daher gesehen ist es eher zweitrangig, welche

---

<sup>38</sup> Vgl. z. B. F. J. WETZ, Das nackte Daß. Zur Frage der Faktizität, Pfullingen 1990.

„Letztgegebenheiten“ näherhin als solche angesehen werden und welche Wissenschaften dementsprechend mit dem Nimbus, Grundlegungswissenschaft schlechthin zu sein, ausgestattet werden. Waren es zunächst, vor ca. 25 Jahren, die Sozial- und Gesellschaftswissenschaften, die dann relativ rasch von psychologisch orientierten Humanwissenschaften abgelöst wurden, so scheinen jüngst in zunehmenden Maße die erneut naturwissenschaftlich, nämlich biologisch und physikalisch ansetzende Gentechnologie sowie die am Computermodell orientierten „Kognitionswissenschaften“ als neue „Grundlegungswissenschaften“ Aufmerksamkeit zu erregen und ein entsprechendes Selbstverständnis zu entwickeln, und im übrigen die binnenkirchliche Auseinandersetzung um die Tiefenpsychologie Freudscher Provenienz als eigentlich schon überholt zurückzulassen.<sup>39</sup>

Doch soll damit das in der Frage „Psychologie statt Philosophie?“ enthaltene Sachproblem gerade nicht als im Grunde schon wieder erledigt abgetan werden, vielmehr sollte gerade durch diese kurzen Hinweise auf Geschichte und gegenwärtige Tendenzen noch einmal um so deutlicher zum Vorschein kommen, in welchem Horizont diese Frage überhaupt nur gestellt werden kann, nämlich im Horizont eines prinzipiell auf sogenannte Fakten festgelegten Denkens.

### 3. Perspektive: Psychologie als Dimension der Theologie

Wollen wir die Festlegung neuzeitlichen Denkens auf Faktizität weder einfach hinnehmen, noch dem eine mit metaphysischen Begriffen operierende Alternative einfach formal oder gar nur emotional entgegenhalten, dann stehen wir vor der Frage nach sachlich begründeten Ansatzmöglichkeiten, die aus der zum Dilemma „Metaphysik oder Faktizität“, Offenheit auf Wahrheit schlechthin oder Beschränkung auf das Verhandene, zugespitzten Gegenüberstellung von Philosophie und Psychologie herausführen können.

Schon G. W. F. Hegel, hat sich in seiner „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ von 1830 der Sache nach mit dem Problem „Metaphysik oder Faktizität“ befaßt und die Entwicklung des neuzeitlichen Denkens weg von der „alten Metaphysik“ hin zur metaphysiklosen Faktizität als nicht mehr überschreitbaren Horizont folgendermaßen beurteilt: In einem solchen auf Faktizität fixierten Horizont bleibt dem nach wie vor, weil prinzipiell wahrheitssuchenden Menschen in der Tat

<sup>39</sup> Vgl. D. MÜNCH (Hrsg.), Kognitionswissenschaft. Grundlagen, Probleme, Perspektiven, Frankfurt/M. 1992.

nichts, als Wahrheit entweder mit äußerer, sogenannt objektiver, letztlich empiristisch zu nehmender Wirklichkeit zu identifizieren, diese aber dann als menschlichem Erkennen unerreichbares, vom Erkenntnisobjekt also zu unterscheidendes „Ding an sich“, wie nach Hegel Kant dies getan hat, beinahe mystisch zu überhöhen, oder aber, weil diese äußere Wahrheit somit unerreichbar erscheint, diese in das Innere, in das Subjekt, zu verlagern, so nach Hegel Jacobi und Schleiermacher.<sup>40</sup>

So wird die Innerlichkeit des Subjekts, ebenso wie das „Ding an sich“, zu einer dem Denken verschlossenen, ungründigen, geradezu geheimnisvollen Welt, in welcher, entsprechend der „objektiven“, gerade so aber nicht wirklich wahrheitsgemäßen Erkenntnis des „Dings an sich“, jetzt „nach bloßen psychologischen Vorstellungen und Unterscheidungen“ ein letztlich willkürliches „Wissen, Glauben, Denken, Anschauen“ statthat, und Wahrheit nur als „unmittelbares Wissen“ für das jeweilige, sich selbst allerdings ungründige Subjekt angenommen werden kann.<sup>41</sup> Subjekt und Objekt stehen sich also als unmittelbar gegebene und unvermittelbare, nicht mehr überschreitbare Tatsachen gegenüber, deren Wahrheit letztlich unbestimmbar bleibt.

In diesem Horizont legt es sich nach Hegel zunächst nahe, von Gott, von (theologischer) Wahrheit, im Sinne eines die subjektive wie objektive Faktizität prinzipiell übersteigenden „Glaubens“ zu sprechen, der allerdings gerade so zwangsläufig ebenfalls unbestimmt bleibt.<sup>42</sup> Dies aber ist auf die Dauer für das glaubende, weil zugleich denkende, also auf die Wahrheit an und für sich ausgerichtete Subjekt unbefriedigend, sowie von der Sache her unhaltbar, insofern es hier um Gott, also um die absolute, alles umfassende Wahrheit geht, die weder als Bewußtseinskonstrukt noch als außer, neben oder über sonstiger Wirklichkeit angesiedelte geglaubt oder gedacht werden kann.<sup>43</sup> Verbleibt das auf Wahrheit ausgerichtete Denken aber unkritisch auf dem Standpunkt der Unvermittelbarkeit von Subjekt und Objekt, indem es diese als „Letztgegebenheiten“ nimmt, wie

---

<sup>40</sup> G. W. F. HEGEL, *System der Philosophie*. Erster Teil: Die Logik (= ders., *Sämtliche Werke*. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, Bd. 8), Stuttgart – Bad Cannstatt 1964, Vorbegriff: §§ 19–83. Hegel behandelt hier „die Frage um die Wahrheit und um die Erkenntnis derselben“ (§ 25), indem er drei „Stellungen des Gedankens zur Objektivität“ identifiziert: die der „Metaphysik“ (§§ 26–36), die des „Empirismus“ und der „kritischen Philosophie“ (§§ 37–60) und die des „unmittelbaren Wissens“ (§§ 61–78). Von „der alten Metaphysik“ ist in § 28, Zusatz, die Rede.

<sup>41</sup> Ebd. § 63.

<sup>42</sup> Ebd. §§ 68, 72.

<sup>43</sup> Vgl. ebd. § 74.



man heute zu sagen pflegt<sup>44</sup>, dann ist es, wie die Entwicklung nach Hegel zeigt, geradezu zwangsläufig, daß theologisches Denken versucht, den Glauben entweder in der Innerlichkeit des Subjekts, im Gefühl, oder aber in objektiven Tatbeständen jeweils unmittelbar mit der faktischen Realität zu verbinden, um so von umfassender und begründeter Wahrheit sprechen zu können. Dies heißt dann, daß Theologie nur noch entweder auf dem Fundament des faktisch genommenen Subjekts, oder aber in Anbindung an die faktisch vorhandene objektive Realität sich selbst begründen und konstituieren zu können vermeint.

Von hierher betrachtet erscheint die gegenwärtige Kontroverse um den tiefenpsychologischen Ansatz Drewermanns aber in folgendem Licht: Weder steht hier letztlich eine blutvoll-vitale, wirklich menschliche, neue Theologie einem veralteten, erstarrten System gegenüber, noch wird hier objektive und deshalb unverzichtbare theologische Lehre subjektivistisch einfach aufgelöst. Dies sind gewiß wichtige Aspekte, als deren Hintergrund aber nicht übersehen werden darf, daß hier zwei Konfliktpartner die Klinge kreuzen, die sich der Sache nach näher stehen als beide wahrhaben können oder wollen, nämlich einerseits ein neuzeitlich-objektivistisch und andererseits ein neuzeitlich-subjektivistisch geprägtes Selbst- und Wahrheitsverständnis, die beide in umso innigerer Feindschaft miteinander verbunden sind. Beide stehen nämlich in der Gefahr, theologische Wahrheit auf dem Fundament von angeblich wissenschaftlich gesicherten Fakten, Theologie überhaupt auf Fakten aufbauen zu wollen, nämlich auf subjektiv-faktische Archetypstrukturen der Psyche die eine, auf objektiv-faktische Tatbestände der Geschichte, z. B. Jungfrauengeburt oder leeres Grab, die andere Seite.

Es ist hier nicht zu beurteilen, was es bedeutet, daß diese Kontroverse inzwischen unter Einschaltung eines kirchlichen Lehramtes geführt wird, das seinerseits in dem Sinne Partei ergreift, daß zumindest der Anschein entsteht, ein neuzeitlich-objektivistisches Wahrheitsverständnis stehe dem genuin theologischen Wahrheitsverständnis näher als dessen, wie schon Hegel zeigt, geradezu zwangsläufige subjektivistische Kehrseite.

Aus der den Blick auf die Sache schärfenden philosophischen Distanz zeigt diese Auseinandersetzung – und das dürfte viel wichtiger sein –, daß es nur vordergründig um die Frage geht, ob Psychologie und Theologie vereinbar sind. In Wahrheit wird sichtbar, daß die Theologie sich insgesamt hinsichtlich ihrer Grundlegung in einer kritischen Situation befindet und insbesondere ihr Verhältnis zum weithin als maßgebend angesehenen

---

<sup>44</sup> Vgl. hierzu z. B. WETZ (s. Anm. 38).

neuzeitlich-faktischen Denken einer kritischen Reflexion wird unterziehen müssen. Die Einsicht in diese grundlegenden Zusammenhänge dürfte zwar nicht automatisch die Sache als solche leichter machen, eher dürfte sogar das Gegenteil der Fall sein, aber wer möchte, jedenfalls im Blick auf die Auseinandersetzung um Drewermann, ausschließen, daß die Zurenkenntnisnahme und das Eingeständnis bislang eher verdeckter, aber offensichtlich umso wirkmächtigerer, untergründiger Gemeinsamkeiten zumindest der Atmosphäre und von hier ausgehend vielleicht sogar der Sachbezogenheit gegenwärtiger theologischer Auseinandersetzung, nicht nur um Drewermann, dienlich sein könnte?

Abschließend soll in diesem Sinne in aller Kürze eingegangen werden auf L. B. Puntels „Versuch einer grundsätzlichen Klärung“ des „Verhältnisses von Philosophie und Theologie“. Dort geht es zwar nicht um Drewermann, doch sind zur Sache wichtige und weiterführende Überlegungen zu finden.<sup>45</sup>

Mit ausdrücklichem Verweis auf Hegel geht Puntel davon aus, daß im Horizont der Neuzeit ein schlichter Rückgriff auf vorneuzeitliche metaphysische Systeme nicht möglich ist. Doch ist die Alternative für ihn nicht ein rein faktenorientiertes, empirisches oder pragmatisches, also auch nicht ein tiefenpsychologisches Wahrheitsverständnis. Vielmehr hält Puntel sowohl für Philosophie als auch für Theologie an einem umfassenden, die Dimension des Faktischen überschreitenden, diese begründenden, und so auf das Absolute hin offenen Wahrheitsbegriff fest. Philosophie ist nach Puntel, wenn auch in vielen konkreten Ausgestaltungen, „allgemeine, universale Theorie der Wirklichkeit im ganzen“. Wäre sie dies nicht, dann wäre „das Problem des Verhältnisses von Philosophie und Theologie leicht erklärbar, aber damit auch völlig uninteressant“.<sup>46</sup> Theologie ist ihrerseits nach Puntel Universalwissenschaft, und zwar in dem Sinne, daß sie „alles und jedes aus der Perspektive der Anerkennung“ des „biblischen Offenbarungsgottes“ betrachtet.<sup>47</sup> Theologie und Philosophie sind also beide, und beide im Unterschied zu allen anderen Wissenschaften, „Universalwissenschaften“.<sup>48</sup> Auf das komplexe Verhältnis dieser beiden Universalwissenschaften zueinander braucht nicht näher eingegangen zu werden. Nur soviel: Puntel unterscheidet beide als zwei „Wahrheitstypen“,

---

<sup>45</sup> L. B. PUNTEL, Das Verhältnis von Philosophie und Theologie. Versuch einer grundsätzlichen Klärung, in: Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre (= Festschrift für Wolfhart Pannenberg zum 60. Geburtstag), hrsg. von J. ROHLS und G. WENZ, Göttingen 1988, 11–41.

<sup>46</sup> Ebd. 12.

<sup>47</sup> Ebd. 16.

<sup>48</sup> Ebd.

insofern beide auf unterschiedliche, aber nicht gegensätzliche Weise ihre Aussagen über die Wirklichkeit begründen, nämlich die Theologie „auf der Basis des Glaubens“, die Philosophie „auf der Basis der Vernunft“. <sup>49</sup>

Für unsere Fragestellung ist von Bedeutung, daß nach Puntel der Universalcharakter sowohl der Theologie als auch der Philosophie sich nicht (mehr) darin manifestiert, daß sich beide auf Metaphysik, gar auf ein bestimmtes metaphysisches System, festlegen. Theologie und Philosophie sind und bleiben aber universal, insofern sie die je verschiedenen „Gestalten“ des „theologischen“ bzw. des „philosophischen Wahrheitstypus“ in sich enthalten und entwickeln. Erst deren Gesamtheit, der begründete Zusammenhang der Typen und der darin enthaltenen Disziplinen, ergibt das Ganze der Wahrheit in Gestalt von Theologie bzw. Philosophie, freilich in immer neu zu erfragender und neu zu erarbeitender Weise, der Sache nach also als suchend findende und findend suchende *fides quaerens intellectum*. In diesem grundsätzlich offenen Kontext spricht Puntel z. B. von der Gestalt eines „theologisch-positivistischen Wahrheitstypus“, der Theologie von positiven Vorgegebenheiten her, also auf der Grundlage der vorgegebenen Offenbarung oder der Tradition entwickelt, sowie von einem „theologisch-spekulativen Wahrheitstypus“, der den Universalcharakter der Theologie als solchen thematisiert und so gewissermaßen die Gelenkstelle der Theologie zur Philosophie darstellt, in gewisser Weise also die Stelle der „alten Metaphysik“ einnimmt, und schließlich von einem „theologisch-kritischen Wahrheitstypus“. <sup>50</sup> Dieser ist hier von Wichtigkeit, weil Puntel darunter jene Ansätze faßt, die „die Offenbarungswahrheit mit Außeninstanzen, wie z. B. dem rationalen Denken, der Erfahrung, der modernen Sprache und Welt und dgl.“ kritisch in Beziehung setzen. <sup>51</sup> Unter diesen Wahrheitstyp ist, auch wenn Puntel selbst dies nicht explizit sagt, der Drewermannsche Versuch einer Synthese von Tiefenpsychologie und Theologie zu fassen. Es handelt sich also um einen „theologisch-kritischen Wahrheitstypus“, der theologische Wahrheit mit Tiefenpsychologie als kritischer Instanz in Beziehung setzt.

Ausdrücklich betont Puntel die von der Sache her gegebene Unverzichtbarkeit solcher verschiedener Wahrheitstypen für die Theologie und übrigens auch für die Philosophie, weist aber auch auf deren spezifische Problematik hin, die dann virulent wird, wenn ein bestimmter Typus nicht im Kontext des Ganzen sachgerecht verortet und etwa als der einzig mögliche oder als der gegenwärtig besonders aktuelle einseitig überbetont

<sup>49</sup> Ebd.

<sup>50</sup> Ebd. 28 ff.

<sup>51</sup> Ebd. 30.

wird. Ist dies der „theologisch-kritische“, dann kann es nämlich nach Puntel geschehen, „daß rein zufällig angenommene Außeninstanzen zu absoluten Kriterien für die Beurteilung der Offenbarungswahrheit erhoben werden“, mit der Folge, daß es nie „zu einer echten begreifenden Erschließung der ‚Sache selbst‘“ kommen kann. Der theologisch-kritische, Außeninstanzen einbeziehende Wahrheitstyp bedarf also der Ergänzung durch das Gesamt der Wahrheitstypen der Theologie. Von daher weist Puntel in einer Weise auf die bereits angesprochene Grundlagenkrise heutiger Theologie hin, die unmittelbar an die Diskussion um Drewermann erinnert: „Es ist unschwer zu erkennen, daß weite Teile der sich heute christlich nennenden Theologie durch diesen theologisch-kritischen Wahrheitstypus partiell – und in dem einen oder anderen Fall sogar total – gekennzeichnet sind.“<sup>52</sup>

Greifen wir diese Hinweise Puntels auf, dann können wir für die hier auf die Frage „Psychologie statt Philosophie?“ zugespitzte Auseinandersetzung mit dem Drewermannschen Syntheseversuch von Psychologie und Theologie – das Gesagte zusammenfassend – folgende Punkte festhalten, die die Sache nicht abschließen sollen, sondern als Anstöße zu weiterer sachkritischer Auseinandersetzung genommen werden mögen.

1) Der Anspruch Drewermanns, Theologie nicht ohne Tiefenpsychologie treiben zu können und deshalb die Anknüpfungspunkte des Glaubens in den Tiefenschichten der Psyche zu suchen und in das Bewußtsein zu heben, ist nicht von vornherein als Ausverkauf der Theologie bzw. des Glaubens anzusehen, sondern gehört als ein theologischer Wahrheitstyp zu den von der Sache her unverzichtbaren und heute offensichtlich unaufschiebbaren Aufgaben und Problemstellungen der Theologie.

2) Ein daraus abgeleiteter einseitiger Rekurs der Theologie auf Psychologie oder auch nur ein anderen Außeninstanzen gegenüber erhobener angeblich fundamentaler Anspruch der Tiefenpsychologie könnte nicht nur faktisch den verschiedenen Dimensionen der Wirklichkeit kaum gerecht werden, sondern muß von einem umfassenden Theologie- und Philosophieverständnis her als Psycho-Reduktionismus der Kritik unterzogen werden. Von daher sind im übrigen auch die zunächst gewiß beeindruckenden Bezugnahmen Drewermanns auf die Welt der Mythen, etwa Ägyptens und Indiens, daraufhin zu befragen, ob hier nicht gegen alle expliziten Behauptungen ein verstecktes, aber durchaus vereinnahmend wirkendes Denken am Werk ist. Die Schere zwischen dem Anklang, den Drewermanns Versuch in bestimmten Schichten unserer Gesellschaft findet und der Tatsache, daß dieser weder in der Befreiungstheologie

---

<sup>52</sup> Ebd. 30.

Lateinamerikas noch im interreligiösen Gespräch auch nur annähernd ähnliches Interesse zu finden scheint, kann wohl nicht nur auf faktische Probleme, etwa mit der Sprache, zurückgeführt werden, sondern dürfte mit dem angedeuteten Sachproblem seines reduktionistischen Ansatzes zusammenhängen.

3) In theologisch-systematischer Hinsicht ergibt sich aus der Charakterisierung des Ansatzes Drewermanns als eines bestimmten Wahrheitstypus, daß dieser weder gegen den z. B. von der Exegese mit sachlichem Recht zu vertretenden theologisch-positivistischen noch gegen den theologisch-spekulativen Wahrheitstyp der systematischen Theologie ausgespielt werden kann. Hier drängt sich der Verdacht auf, daß es sich um Kämpfe an künstlich aufgebauten, in der Sache falschen Fronten handelt, wenn etwa das menschlich wie religiös in der Tat gravierende Problem fundamentaler Daseinsangst gegen die nicht weniger, wenn auch in anderer Weise drängende Frage nach dem, was denn nun den inhaltlichen Kern der Glaubenswahrheiten ausmacht, ausgespielt wird.

4) So zeigt eine sachbezogene Auseinandersetzung mit den von Drewermann aufgeworfenen Fragen, daß plakative Alternativen wie „Psychologie statt Philosophie“ oder „innerlich-subjektive gegen äußerlich-objektive Wahrheit“ zwar vielleicht medienwirksam, aber nicht wirklich sachdienlich und schon gar nicht dem Menschen zum Heil sein können. Im Sachsinne radikal, an die Wurzel gehend und schließlich wirklich hilfreich kann nur eine der Anstrengung des Begriffs nicht ausweichende, Einsicht in die Wahrheit suchende Theologie sein, jene den Menschen in seiner Ganzheit betreffende und deshalb heilsame *fides quaerens intellectum*, die nie ans Ende kommt, gerade so aber ihrer selbst, ihrer Wahrheit und ihrer Menschlichkeit so sicher ist, daß sie es um so weniger nötig hat, Kritik mit sachfremden Maßnahmen zu begegnen.



## „Wo sollen wir Brot kaufen . . .“ (Joh 6, 5)

Gedanken aus einer Predigt des Nikolaus von Kues über die Predigt als lebendige Verkündigung des Wortes Gottes

*Professor DDr. Reinhold Weier zum 65. Geburtstag*

Es war am Dienstag, dem 25. November 1455, dem Fest der heiligen Katharina, als der Kardinal Nikolaus von Kues in seiner Bischofsstadt Brixen die Diözesansynode<sup>1</sup> mit einer Predigt über das Evangelium des vorhergehenden Sonntags, des letzten Sonntags im Kirchenjahr, eröffnete, das Evangelium von der wunderbaren Brotvermehrung (Joh 6, 5–15)<sup>2</sup>. Die Predigt „Unde ememus panes . . .“ (Joh 6, 5) erscheint in dem von Josef Koch erstellten Verzeichnis der fast 300 erhaltenen Predigten des Kardinals als Sermo CCIII; in der von Rudolf Haubst begründeten und von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegebenen Edition wird sie als Sermo CCVII veröffentlicht werden<sup>3</sup>.

In der Cusanus-Forschung der letzten Jahrzehnte wurde, vor allem durch die Arbeiten von Rudolf Haubst und Wolfgang Lentzen-Deis, immer deutlicher, daß der Kardinal seine Hauptaufgabe in der Verkündigung des Evangeliums gesehen hat und daß auch seine großen spekulativen Schriften von diesem Anliegen beseelt sind<sup>4</sup>. Bei solcher Hochschätzung der Predigt verwundert es nicht, daß Cusanus in seinen Predigten auch

<sup>1</sup> Die Konstitutionen dieser Diözesansynode wurden veröffentlicht von G. BIKKEL, *Synodi Brixinenses saeculi XV* (Innsbruck 1880) 39–46. Vgl. auch H. GRISAR, *Ein Bild aus dem deutschen Synodalleben im Jahrhundert vor der Glaubensspaltung*, in: *Historisches Jahrbuch* 1 (1880); H. HÜRTEN, *Akten zur Reform des Bistums Brixen* (Cusanus-Texte V/1) (Heidelberg 1960) 42–43.

<sup>2</sup> Der Text dieser bisher nur in Auszügen gedruckten Predigt (Nicolai Cusae Opera, Paris 1514, tom. II, fol. 122r) wird im folgenden nach dem Codex vaticanus latinus 1245, fol. 121va–123ra, zitiert.

<sup>3</sup> Vgl. J. KOCH, *Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen. Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten* (Cusanus-Texte I/7) (Heidelberg 1942) 153; R. HAUBST, *Praefatio generalis*, in: *Nicolai de Cusa Opera Omnia XVI: Sermones I* (1430–1441) (Hamburg 1991), S. LIII.

<sup>4</sup> Vgl. HAUBST, *Praefatio generalis* (wie Anm. 3), S. IX–XIV; W. LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues* (Stuttgart 1991).

über das Predigen selbst reflektiert hat. Im Prothema der am 2. November 1444 in Mainz gehaltenen Predigt „Confide filia“ vergleicht er die Prediger mit Bäckern<sup>5</sup>. Später gaben ihm vor allem die Diözesansynoden in Brixen Anlaß, vor seinen Priestern über die Aufgabe der Verkündigung zu sprechen<sup>6</sup>. Das schönste Beispiel einer solchen Predigt über die Predigt ist der Sermo CCLXXX (277) vom Guten Hirten vom 2. Mai 1457<sup>7</sup>.

Die Predigt, die er zwei Jahre vorher zur Eröffnung der Diözesansynode 1455 gehalten hat und die hier vorgestellt werden soll, beschäftigt sich ebenfalls mit der Aufgabe der Verkündigung. Das Brot, von dem Jesus nach Joh 6 spricht, ist für Cusanus hier wie an vielen anderen Stellen ein Bild für die geistige Nahrung des Menschen<sup>8</sup>. Wenn also Jesus fragt: „Wo sollen wir Brot kaufen, um die vielen zu sättigen?“, so spricht er damit unmittelbar das Problem des Predigers an: Wo kann der Prediger die Worte und Gedanken finden, welche die Menschen in ihrer geistigen Not brauchen? Wie kann seine Predigt zu einer lebendigen Nahrung für die Menschen werden?

Die an Jesu Frage „Unde ememus panes“ anknüpfende Predigt baut NvK nicht, wie er das besonders in den frühen Predigten oft getan hat, nach den Regeln der scholastischen *Ars praedicandi* auf, sondern er folgt einfach dem biblischen Text<sup>9</sup>; die Frage Jesu, die Antworten des Philippus und des Andreas und schließlich die wunderbare Brotvermehrung durch Jesus bilden die Hauptpunkte seiner Predigt. Allerdings darf man nicht erwarten, daß er die biblischen Texte nach den Methoden der heutigen

---

<sup>5</sup> Vgl. LENTZEN-DEIS, Den Glauben Christi teilen (wie Anm. 4), 129–137, 182–186 (lateinisch-deutscher Text des Prothema); DERS., „Prediger sind wie Bäcker . . .“. Eine Bildrede des Nikolaus von Kues im Prothema seiner Predigt „Confide filia“ (1444) als Grundmuster evangelisierender Verkündigung, in: Wege der Evangelisierung. Heinz Feilzer zum 65. Geburtstag. Hg. von A. HEINZ, W. LENTZEN-DEIS und E. SCHNECK (Trier 1993) 99–115.

<sup>6</sup> NvK hat offenbar in seinem Bistum Brixen vier Diözesansynoden abgehalten, 1453, 1454, 1455 und 1457. Vgl. die dazugehörigen Predigten CXXV (KOCH 117) (5. 2. 1453), CLXIV (KOCH 156–157) (19. 11. 1454), CCVII (KOCH 203) (25. 11. 1455) und CCXXX (KOCH 277) (2. 5. 1457). Siehe KOCH, Untersuchungen (wie Anm. 3) 131–132.

<sup>7</sup> Vgl. dazu LENTZEN-DEIS, Den Glauben Christi teilen (wie Anm. 4), 137–144 (Analyse), 213–235 (lateinisch-deutscher Text); DERS., Der „pastor bonus“ und die kirchlichen „pastores“. Gedanken des Nikolaus von Kues über die Hirtenaufgabe der Pfarrer in einer Homilie über Joh 10, 1–18, in: TThZ 100 (1991) 276–288.

<sup>8</sup> Vgl. R. HAUBST, Das Wort als Brot, in: DERS., Streifzüge in die cusanische Theologie (Münster 1991) 552–572; W. LENTZEN-DEIS, „Prediger sind wie Bäcker . . .“ (wie Anm. 5), 106–107.

<sup>9</sup> Vgl. zum Predigtstil des Cusanus HAUBST, Praefatio generalis (wie Anm. 3), S. XXIX–XXXII.

Exegese erschließt. NvK lebt ganz in der Tradition der allegorischen Schriftauslegung<sup>10</sup>, zu deren Techniken die Assoziation gleichlautender Schriftstellen ebenso gehört wie die etymologische Erklärung von Namen und die typologische Deutung von Personen und Ereignissen. An einigen Stellen jedoch kommt das zum Vorschein, was man die ganz persönliche Methode des Nikolaus von Kues nennen könnte; NvK greift zurück auf die allgemein menschliche Erfahrung und zeigt deren Erfüllung in der Heilsgeschichte, insbesondere in der Erscheinung Christi<sup>11</sup>. Diese Eigenart zeigt sich gleich im ersten Teil der Predigt CCVII.

# 1. Wider das Kaufen des Predigtbrotes – Predigen aus dem Geist eigener Einsicht und göttlicher Weisheit

Jesu Frage „Wo sollen wir Brot kaufen . . .“ (Joh 6, 5) ist nach den Worten des Evangelisten nicht ernst gemeint; mit ihr will Jesus den Philippus nur auf die Probe stellen. Nach Cusanus hat die Frage überhaupt keinen anderen Sinn als den Gedanken an ein Kaufen des Brotes ad absurdum zu führen.

„Ich gestehe, Brüder, es kommt einem Pontifex zu, daß er selbst das hat, womit er die stärken kann, die zu ihm kommen, selbst wenn sie in sehr großer Zahl kommen.“<sup>12</sup> So beginnt NvK seine Predigt. Ein richtiger Prediger darf das Brot, das er seinen Hörern vorsetzt, nicht anderswo kaufen, um es wieder zu verkaufen; er muß es selbst haben, er muß es selbst backen.

NvK untermauert diese Aussage mit zwei Schrifttexten. Im Logion Mt 13, 52 vergleicht Jesus den Schriftgelehrten, der ein Jünger des Himmelreiches geworden ist, mit dem Hausherrn, der aus seinem (eigenen, wie NvK unterstreicht) reichen Schatz Neues und Altes hervorholt. Noch wichtiger ist dem Cusanus die Aussage des Apostels Paulus über die Glossolalie in 1 Kor 14, 19: „In der Gemeinde will ich lieber fünf Worte mit Verstand reden, um auch andere zu unterweisen, als zehntausend Worte in Zungen stammeln.“ Cusanus wendet diesen Satz unmittelbar auf die Prediger an; es gibt für ihn Prediger, die aus eigenem Sinn und Verstand sprechen, und andere, die mit einer fremden Zunge reden; und es ist klar, wem seine Sympathie gehört.

<sup>10</sup> In der am Schluß der hier behandelten Predigt hinzugefügten Nota heißt es ausdrücklich: *interpretatio allegorica altera*.

<sup>11</sup> Zur biblischen Hermeneutik des NvK siehe H. PFEIFFER, Der Rückgriff auf das Neue Testament im Denken des Nikolaus von Kues, in: TThZ 94 (1985) 197–211.

<sup>12</sup> „Fateor, fratres, ad pontificem spectare, quod habeat, unde reficiat eos, qui etiam in maxima multitudine ad eum veniunt.“

„Daher meint ‚aus eigenem Sinn reden‘ (1 Kor 14, 19): das Wort des Lebens aus eigener Einsicht vortragen. Jenes belehrt und nährt; denn es wird mit schmackhaftem Verkosten vorgetragen und empfangen. Die Süßigkeit und der angenehme Geschmack, den der empfindet, der es aus seiner eigenen Einsicht heraus vorträgt, verbinden sich mit dem Vortrag, so daß er begierig aufgenommen wird. Und darum vermag die lebendige Stimme, nämlich jene, die aus der Einsicht des Lehrenden herauskommt, wirklich zu belehren, weil sie sich mittels der Würze einer verborgenen Energie einprägt. Wer aber in einer fremden Zunge spricht, der baut nicht auf, weil seine Stimme nicht lebendig ist, da ihr der Geist der Einsicht fehlt.“<sup>13</sup> NvK weist also auf die allgemein menschliche Erfahrung hin: Wer nur Fremdes, Angelesenes wiedergibt, der wird damit niemanden begeistern. Wer sich dagegen die fremden Erkenntnisse innerlich aneignet, der verspürt dabei zunächst selbst eine geistige Befriedigung und kann dann auch andere ansprechen.

In einem zweiten Gedankengang überschreitet NvK diese allgemein menschliche Erfahrung. „Ich meine aber, daß in der Kirche nicht nur jene Rede eine lebendige Rede ist, die vom Geist menschlicher Einsicht beseelt wird, sondern vielmehr die, die vom Geist göttlicher Weisheit durchdrungen ist.“<sup>14</sup>

Worin besteht nun der Unterschied zwischen dem Geist menschlicher Einsicht und dem Geist göttlicher Weisheit? Offenbar wird das Wissen der Weisheit von Gott geschenkt im Unterschied zur Einsicht, die vom menschlichen Verstand erarbeitet wird. Aber das steht für Cusanus hier nur im Hintergrund. Wichtiger ist ihm eine andere Bestimmung der Weisheit; sie ist ein mit Verkosten und Schmecken verbundenes Wissen. „Der Geist der Weisheit ist der Geist eines schmackhaften Wissens, der Geist, von dem der bewegt wird, der gemäß seinem Wissen eifert.“<sup>15</sup> NvK greift damit auf eine Definition der sapientia zurück, die wohl von Isidor

<sup>13</sup> „Unde loqui suo sensu est ex intellectu proprio proferre verbum vitae. Illud instruit et cibatur; cum gustu enim saporoso emittitur et recipitur. Dulecedo enim atque suavitas, quam sentit proferens in suo intellectu, prolacioni verborum conectitur, ut cum aviditate capiatur. Et ob hoc viva vox, scilicet quae ex intellectu docentis foris emittitur, docet, quia imprimitur mediante salsa latentis energiae. Sed qui aliena lingua loquitur, non aedificat, quia vox illius non est viva, cum ei desit spiritus intelligentiae.“

<sup>14</sup> „Arbitror autem, in ecclesia vivam vocem non solum illam esse, quae animata est spiritu humanae intelligentiae, sed spiritu divinae sapientiae...“

<sup>15</sup> „Hoc autem interest inter unum spiritum et alium: nam spiritus sapientiae est spiritus sapientiae scientiae, qui est spiritus, quo zelum habens secundum scientiam movetur.“

von Sevilla und von Gregor dem Großen stammt und an die Etymologie des Wortes anknüpft<sup>16</sup>.

Nun hat Cusanus zuvor schon der menschlichen Einsicht ein gewisses geistiges Verkosten und Schmecken zugesprochen. Die göttliche Weisheit unterscheidet sich also in dieser Hinsicht nicht grundsätzlich von der menschlichen Einsicht. Wohl aber muß man sagen, das geistige Verkosten ist bei der göttlichen Weisheit keine akzidentelle Bestimmung, sondern ein Wesensmerkmal. Das ist in der Tatsache begründet, daß in Gott die verschiedenen Eigenschaften, Wahrheit, Liebe, Gerechtigkeit, Leben und so weiter, in eins fallen<sup>17</sup>. Daraus folgt, daß man von Gott nicht wissen und reden kann, ohne von ihm ergriffen zu sein, ohne geschmeckt und gesehen zu haben, „wie süß der Herr ist“ (Ps 33, 9).

Im eigentlichen Sinn ist nur ein einziger Mensch ganz von diesem Geist göttlicher Weisheit erfüllt, der Gottmensch Jesus Christus<sup>18</sup>. Deshalb vertreibt er, der vom Eifer für das Haus Gottes verzehrt wird, die Händler aus dem Tempel, die da kaufen und verkaufen wollen (Jo 2, 13–22) – eine Anspielung auf die Prediger, die das Wort Gottes meinen kaufen und verkaufen zu müssen. Deshalb sind Jesu Worte wie Feuer. „Wie das Feuer die kalten und schwarzen Kohlen entzündet und verwandelt, so entflammt die vom Geist der Weisheit beseelte Stimme die Unwissenden.“<sup>19</sup> Das Elend der menschlichen Prediger liegt darin, daß sie als Sünder nur wenig oder gar nicht vom Geist der Weisheit bewegt werden; deshalb nehmen sie ihre Zuflucht zu fremden Texten, die sie oft nicht verstehen. Für Cusanus ist das „eine tote Rede, die kein Leben einflößen und keine Toten oder Sünder zum Leben erwecken kann“<sup>20</sup>.

Hinter diesen Vorstellungen vom Predigen aus dem Geist der Weisheit steht wohl vor allem der Dialog *Idiota de sapientia*, den NvK im Jahre 1450

<sup>16</sup> Vgl. den Artikel „Sagesse“ in DSAM XIII (Paris 1988) 72–132, dort S. 106.

<sup>17</sup> Über die Koinzidenz der Eigenschaften in Gott siehe De ven. sap. 16: h XII, N. 46–48. In der Predigt CCXI (Koch 208) (Mitto angelum meum; Brixen, 14. 12. 1455) vergleicht Cusanus die Weisheit mit der Sonne und sagt: Sicut enim in sole lux coincidit cum calore, sic et in sapientia scientia scilicet cum caritate; nam est sapida scientia. Vgl. K. REINHARDT, Christus – „Wort und Weisheit“ Gottes, in: R. HAUBST – K. KREMER, Weisheit und Wissenschaft. Cusanus im Blick auf die Gegenwart (Trier 1992) 68–97, dort S. 77.

<sup>18</sup> Vgl. dazu K. REINHARDT, Christus – „Wort und Weisheit“ (wie Anm. 17) 83–87.

<sup>19</sup> „Vox igitur viva spiritu sapientiae, quasi ignis frigidos atque nigros incendit et convertit carbones, ita ignorantes inflamat.“

<sup>20</sup> „Sed nos peccatores, qui tali voce caremus et loquimur verba aliorum scribentium, qui ad liquidum non intelligimus, propterea non proficimus, cum vox mortua non inspiret vitam aut resuscitet mortuos sive peccatores.“



verfaßt hat. Dort stellt er dem gelehrten Redner den ungebildeten Laien, den Idiota, gegenüber, der der wahrhaft Weise ist. Er bezieht sein Wissen nicht aus Büchern, sondern erfährt überall in der Welt die Spuren der ewigen Weisheit und bekommt so einen gewissen Vorgeschmack von ihr<sup>21</sup>.

NvK hat in der vorliegenden Predigt offensichtlich dieses Ideal des Weisen auf den Prediger übertragen. Damit wollte er sicher nicht sagen, der Prediger solle auf alle Bildung verzichten und allein auf das Geschenk der göttlichen Weisheit vertrauen. Wir wissen ja, daß er selbst leidenschaftlich gerne Bücher gesammelt und studiert hat. Seine Predigten, besonders die seiner frühen Zeit, sind voll von Zitaten. Wenn er in der vorliegenden Predigt aus den Briefen des Ambrosius zitiert, dann hat er das vermutlich aus einer gewissen Entdeckerfreude heraus getan; er hatte sich nämlich kurz vorher von diesem Werk eine Abschrift anfertigen lassen<sup>22</sup>. NvK hat also sicher nicht gemeint, der Prediger solle als ein echter „idiota“ nur aus seiner eigenen unmittelbaren Erfahrung heraus reden. Wohl aber dringt er darauf, daß der Prediger sich fremde Gedanken zuerst meditierend aneignet. Nur so wird seine Predigt lebendig werden und zünden.

## 2. Die wunderbare Vermehrung des menschlichen Predigtbrotes durch Christus

Die auf Jesu Frage folgenden Antworten der beiden Apostel Philippus und Andreas geben NvK Gelegenheit, auf die Mitwirkung der Prediger am Gelingen der Predigt einzugehen. In der traditionellen Johannes-Exegese wurde Philippus wegen seiner negativen Antwort oft als der unvollkommene Jünger Jesu dargestellt, der nichts von der Macht und dem Geheimnis Jesu weiß<sup>23</sup>. Für NvK hat Philippus eine durchaus positive Bedeutung. Er sieht in ihm geradezu das Urbild des guten Predigers, weil Philippus weiß, daß man die Menschen nicht mit gekauftem Brot, das heißt mit erworbenem Wissen, sättigen kann und deshalb ganz auf die göttliche Erleuchtung vertraut<sup>24</sup>. Nach einer alten Etymologie des Namens bedeutet Philippus

<sup>21</sup> Vgl. vor allem Buch I der Schrift *Idiota de sapientia* (Der Laie über die Weisheit) sowie die Einleitung von R. STEIGER zu der Ausgabe der Philosophischen Bibliothek Band 411 (Hamburg 1988).

<sup>22</sup> Siehe den Codex Cusanus 38, fol. 1r-128v. Vgl. J. MARX, Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel a. Mosel (Trier 1905).

<sup>23</sup> Für diese Deutung des Philippus siehe AUGUSTINUS, Tract. XXIV,3 in *evangelium Joannis* (CCSL 36, 245).

<sup>24</sup> Philippus als Typus des Predigers begegnet im Johanneskommentar des Johannes Scotus Eriugena; siehe die Edition von E. JEAUNEAU in *Sources Chrétiennes* 180,

„Mund bzw. Öffnung der Lampe“ (os lampadis)<sup>25</sup>; er öffnet gleichsam den Mund, damit Gott ihm Licht und Weisheit eingießt.

NvK will mit dieser Deutung des Philippus keineswegs die eigene Vorbereitung des Predigers ausschließen. Das macht er deutlich an der Antwort des Andreas, der, wiederum nach der mittelalterlichen Etymologie, derjenige ist, der die richtige Antwort um die Ernährung des Menschen kennt<sup>26</sup>. Sie besteht in seinem Hinweis (Joh 6, 9): „Hier ist ein kleiner Junge, der hat fünf Gerstenbrote und zwei Fische; doch was ist das für so viele?“ Der kleine Junge wurde in der Tradition meist auf Moses oder das alttestamentliche Gottesvolk im allgemeinen bezogen, denn sie repräsentieren eine frühe, kindliche, noch unvollkommene Phase der Heilsgeschichte. Die fünf Brote sind dann die fünf Bücher des Moses, die zwei Fische sind die Psalmen und die Propheten<sup>27</sup>. Brote und Fische umfassen also das ganze Alte Testament, das die Menschen bis zu einem gewissen Grade wohl geistig nähren konnte; „aber was ist das für so viele?“ Es ist bemerkenswert, daß auch Cusanus an dieser Stelle den ganzen Glanz der allegorischen Auslegungskunst entfaltet, dabei aber den Text nicht auf das Alte Testament, sondern auf die menschliche Vorbereitung der Predigt im allgemeinen bezieht. Der kleine Junge meint den Prediger, der seine kindliche Unschuld bewahrt hat. Die fünf Gerstenbrote erinnern Cusanus an die fünf Worte von 1 Kor 14, 19, die der Prediger mit Verstand spricht; die zwei Fische meinen die Würze eigener Einsicht, die das trockene Gerstenbrot des Verstandes schmackhaft macht<sup>28</sup>. Das Bemühen des Predigers um eine Verkündigung aus eigener Einsicht, das in dem kleinen

328–331. Die Glossa ordinaria zu Joh 6, 6 bietet beide Deutungen des Philippus; siehe *Biblia latina cum glossa ordinaria* (Facsimile Reprint of the Editio princeps . . . 1480/81; Turnhout 1992) vol. IV, 238.

<sup>25</sup> Vgl. HIERONYMUS, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*: CCSL 72, 140; dazu M. THIEL, Grundlagen und Gestalt der Hebräischkenntnisse des frühen Mittelalters (mit Glossar) (Spoleto 1973) 384.

<sup>26</sup> Andreas bedeutet nach Cusanus „quia de pabulatione respondit“. Vgl. zu dieser Etymologie THIEL, Grundlagen (wie Anm. 25) 241.

<sup>27</sup> Siehe zu dieser Deutung Augustinus (wie Anm. 23) und die Glossa ordinaria (wie Anm. 24).

<sup>28</sup> Im Anhang bietet NvK noch eine andere allegorische Erklärung der Sätze des Andreas (Joh 6, 9). Die fünf Gerstenbrote weisen hin auf die fünf Sinne des Menschen und versinnbildeten die *vita activa* des Menschen. Die beiden Fische werden der *vita contemplativa* zugeordnet und mit Glaube und Liebe in Verbindung gebracht. Anklänge an diese Auslegung finden sich im Johannes-Kommentar des Johannes Scotus Eriugena, a.a.O. (wie Anm. 24) 334–336. NvK will auch mit dieser Auslegung zeigen, daß die Anstrengung des Predigers, wenn sie aus reinem Herzen kommt, sehr wohl in seinen Hörern etwas bewirken kann, daß sie aber erst wirklich fruchtbar wird durch Christus.

Jungen mit den fünf Gerstenbrotten und den zwei Fischen versinnbildet ist, hat seinen Wert und wird vielleicht einigen Menschen in ihrer geistigen Not helfen; aber den geistigen Hunger einer großen Menge kann es erst dann stillen, wenn Christus das von Menschen gebackene Brot zusammen mit den Fischen in seine Hände nimmt, segnet und austeilt. Das ist nach Cusanus die Kernaussage dieser Perikope: Christus allein ist es, der die Menschen zu sättigen vermag. Die fünf Brote und die zwei Fische, also das, was der Prediger an eigener Vorbereitung einbringt, ist zwar wichtig; aber es wird erst durch Christus fruchtbar. Christus ist nicht die Aufhebung aller menschlichen Vorbereitung, wohl aber ihre einzige Erfüllung. „Wenn nicht Jesus, der die Worte des ewigen Lebens hat, das Brot austeilt, mühen sich die Prediger vergebens.“<sup>29</sup> Darum legt NvK seinen Priestern ans Herz: „Trachten wir danach . . ., daß Jesus allein es sei, der das Wort des Lebens austeilt, das wir primitive Menschen im Gerstenbrot dem Volk vorsetzen.“<sup>30</sup>

Wann aber, so fragt Cusanus weiter, teilt Jesus in der Predigt seiner Jünger wirklich das Brot des Lebens aus? Wann vermehrt er die fünf Gerstenbrote und die zwei Fische? Cusanus geht hier auf das Problem der Sendung des Predigers durch Christus und die Kirche ebenso wenig ein wie auf die inhaltliche Seite der Glaubensverkündigung. Ihn interessiert an dieser Stelle nur die Fruchtbarkeit der Predigt, und diese hängt nach seiner Auffassung ganz von der Glaubwürdigkeit des Predigers ab. Darum stellt Cusanus an die Prediger sehr hohe moralische Anforderungen. Sie sollen Christus nachahmen. Ihr Leben muß christusförmig werden.

Diese hohen moralischen Anforderungen sind theologisch tief begründet. Die ganze Glaubwürdigkeit einer Predigt hängt nach Cusanus daran, daß man im menschlichen Wort der Predigt das Wort Gottes selbst erkennen kann. Wo dem Menschen das Wort Gottes ganz unmittelbar begegnet, da wird es immer angenommen. Der menschliche Intellekt ist ja auf die Wahrheit hin erschaffen. Wo darum das Wort Gottes als die ewige Wahrheit selbst erklingt, da teilt es sich den Menschen ohne Hindernisse mit, da wird es ohne jeden Zweifel bejaht. Ganz anders aber verhält es sich,

<sup>29</sup> „Quo non distribuite, qui habet verba vitae aeternae, in vanum laboratur.“

<sup>30</sup> „Studeamus igitur, dilectissimi, qui pastores sumus gregis dominici, Jesum esse solum, qui distribuit verbum vitae, quod nos rudes in hordaceo pane populo proponimus.“ Ähnliche Gedanken äußert Cusanus später im *Sermo CCLXXX* (277): „Ministrat nobis, fratres, sancti evangelii lectio pabulum huic sacrae synodali conventioni congruum, ut non sit opus alibi pastum quaerere quo reficiamur qui sub Christo pastore ad vitae pascua ducimur atque ad pascendi artem, qua creditas nobis pascamus oves, dirigimur.“ Siehe dazu LENTZEN-DEIS, *Den Glauben Christi teilen* (wie Anm. 4) 213.

wenn das Wort Gottes durch menschliche Worte vermittelt wird. Da kann immer die Frage auftauchen, ob die menschlichen Worte wirklich Gottes Wort enthalten. „Wo es aber irgend ein Zögern gibt, ob das Gehörte wirklich Wort Gottes sei, da belebt dieses Wort nicht mehr; denn der Zweifel verschließt ihm den Eingang.“<sup>31</sup> Solcher Zweifel aber wird sich bei jeder Predigt leicht einstellen. Als sündige Menschen stehen die Prediger immer in der Versuchung, sich selbst zu verkündigen. Eitle Ehrsucht und Habgier sind nach NvK die beiden Hauptversuchungen des Predigers. Nur ein einziger Mensch war ganz frei von diesen Versuchungen, ja von der Sünde überhaupt, Jesus von Nazareth. Bei ihm allein steht das persönliche Leben in völliger Übereinstimmung mit der Verkündigung. Das macht seine Verkündigung absolut glaubwürdig<sup>32</sup>. Für diejenigen, die in seiner Nachfolge predigen, ergibt sich daraus die Forderung, Jesu Vorbild so gut wie möglich nachzuahmen. Diese Möglichkeit aber, so betont Cusanus, kann nur durch Gottes Gnade geschenkt werden, und die Gnade wird gerade in diesem Fall meist die Gestalt der Vergebung und der Umkehr haben. Darum beschließt er seine Predigt mit den Worten: „Trachten wir also danach, Christus so nachzuahmen, daß er selbst in uns leuchtet und unsere Worte der anvertrauten Herde austeilt, damit sie fruchtbar und heilsam werden.“<sup>33</sup>

Es bedarf keines langen Beweises, daß diese Gedanken des Nikolaus von Kues über die Predigt heute nichts von ihrer Aktualität eingebüßt haben. Ganz im Geiste des Cusanus, wenn auch ohne direkten Rückgriff auf ihn, hat vor kurzem Reinhold Weier mit Nachdruck auf das Anliegen der Predigtmeditation hingewiesen<sup>34</sup> und konkrete Wege dazu aufgezeigt<sup>35</sup>. „Die christliche Verkündigung erwächst aus der Ergriffenheit, aus dem Meditieren über die Wahrheit des Evangeliums. Das ist ihr Lebensnerv. Sie besteht geradezu darin, die Frucht der *contemplatio* an andere weiterzugeben.“<sup>36</sup>

<sup>31</sup> „Ubi autem est haesitatio aliqua, an sit verbum Dei, quod auditur, ibi non vivificat; dubium enim illud claudit ingressum.“

<sup>32</sup> Über Ansätze zur Glaubensanalyse bei NvK siehe R. HAUBST, Die Christologie des Nikolaus von Kues (Freiburg i. Br. 1956) 195.

<sup>33</sup> „Studeamus igitur, dilectissimi, Christum imitari, ita ut ipse in nobis luceat et verba nostra commisso gregi distribuatur, ut fructificent in salutem.“

<sup>34</sup> R. WEIER, Die Situation der Predigthörer. Eine Hinführung zum Thema „Stundengebet und Predigt“, in: TThZ 100 (1991) 222–233; DERS, Stundengebet und Predigtmeditation, in: Wege der Evangelisierung (wie Anm. XX) 181–191.

<sup>35</sup> R. WEIER, Wort und Antwort. Anregungen zur Predigtmeditation. Lesejahr A, B und C (Trier 1989–1991).

<sup>36</sup> R. WEIER, Wort und Antwort . . . Lesejahr B (Trier 1990) 9.

## Der Weg der Liebe

Calvins Auslegung von 1 Kor 13

*Prof. DDr. Reinhold Weier zum 65. Geburtstag*

„Der neben Luther wichtigste, seiner Wirkung nach bedeutendste Reformator des 16. Jahrhunderts“<sup>1</sup>, Johannes Calvin (1509–1564), zählt zu den herausragenden Bibelauslegern der abendländischen Christenheit. Er hat fast alle Schriften des Neuen Testaments und viele Bücher des Alten Testaments kommentiert<sup>2</sup>. In seiner Exegese bemühte er sich um durchsichtige Knappheit<sup>3</sup>. Während seines zweiten Genfer Aufenthaltes veröffentlichte er 1546 erstmals den Kommentar zum ersten Korintherbrief<sup>4</sup>. Seine Erklärung von 1 Kor 13, also des Hohenliedes der Liebe, soll im folgenden untersucht werden, und zwar aus zwei Gründen. Einmal ist es immer reizvoll festzustellen, wie ein großer Exeget einen klassischen Bibeltext erläutert<sup>5</sup>. Sodann berührt Calvin bei seiner Kommentierung von

<sup>1</sup> E. W. ZEEDEN, Calvin, in: LThK<sup>2</sup> II, 887. Reinhold WEIER, den dieser Aufsatz ehren will, hat im Handbuch der Dogmengeschichte, hrsg. von M. SCHMAUS, A. GRILLMEIER und L. SCHEFFCZYK, die Erlösungslehre der Reformatoren, auch Calvins, dargestellt: HDG III 2c, Freiburg–Basel–Wien 1972, 25–34.

<sup>2</sup> Calvin schuf drei Gruppen von biblischen Schriften: Kommentare, die er selbst geschrieben hat, Vorlesungen, die von anderen mitgeschrieben, aber von Calvin nachgeprüft wurden, und Predigten.

<sup>3</sup> Vgl. dazu den Widmungsbrief des Römerbriefkommentars an Simon Grynäus in Basel (Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen, Eine Auswahl von Briefen in deutscher Übersetzung von R. SCHWARZ, I, Neukirchen 1961, 130): s. dazu auch A. GANOCZY/St. SCHELD, Die Hermeneutik Calvins, Wiesbaden 1983, 111–120.

<sup>4</sup> CO 12, 258–260 (Widmungsbrief vom 24. 1. 1546) und CO 49, 293–574 (Text von 1551). Eine verkürzte deutsche Übersetzung findet sich in: Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift. Neue Reihe. In Zusammenarbeit mit anderen hrsg. von O. WEBER, 16. Band: Römerbrief und Korintherbriefe, Neukirchen 1960, 301–476. Schon in seinen Straßburger exegetischen Vorlesungen, mit denen er kurz nach seiner Ankunft 1538 betraut wurde, behandelte Calvin u. a. 1 Kor (Vgl. dazu F. WENDEL, Calvin. Ursprung und Entwicklung seiner Theologie, Neukirchen 1968, 44). Als 1546 der Kommentar zu 1 Kor bei Rihel in Straßburg erschien, lag Calvins Hauptwerk, die *Institutio christianae religionis*, bereits in dritter Auflage vor.

<sup>5</sup> Zur heutigen Auslegung von 1 Kor 13 vgl. besonders H. SCHLIER, Über die Liebe – 1 Kor 13 (1949), in: DERS., Die Zeit der Kirche, Freiburg–Basel–Wien 1972, 186–193; H. CONZELMANN, Der erste Brief an die Korinther (KEK 5), Göttingen 1981,



1 Kor 13 einige Themen, die besondere Beachtung verdienen. Angesichts der Aussage des Paulus, daß die Liebe niemals aufhört, geht er auf die katholische Lehre von dem Gebet der Verstorbenen für uns ein. Zudem bezeichnet er die Charismen als Zugaben zum Dienst der Kirche. Der Begriff Zugabe oder Anhängsel (appendix) spielt in der Theologie Calvins eine beachtliche Rolle. Schließlich befaßt sich der Reformator mit der These: Wenn der Glaube rechtfertigt, dann um so mehr die Liebe, die größer ist als der Glaube.

## 1. Auslegung von 1 Kor 13<sup>6</sup>

Calvin gliedert seine Ausführungen in drei Abschnitte.

### a) 1 Kor 12, 31 b–13, 3

„Und ich zeige euch jetzt einen vorzüglicheren Weg. Wenn ich in den Sprachen der Menschen und Engel redete, die Liebe aber nicht hätte, wäre ich eine tönende Pauke oder eine klingende Schelle. Und wenn ich die Prophetie hätte und alle Geheimnisse wüßte und alle Erkenntnis, und wenn ich allen Glauben hätte, so daß ich Berge von ihrer Stelle bewegen könnte, die Liebe aber nicht hätte, wäre ich nichts. Und wenn ich mein ganzes Vermögen zur Speisung der Armen verwendete und wenn ich meinen Leib zum Verbrennen hingäbe, die Liebe aber nicht hätte, nützte es mir nichts.“

Wie man sieht, nimmt Calvin eine Änderung der Kapiteleinteilung vor und stellt den letzten Satz des 12. Kapitels an den Anfang des 13. Kapitels. Das erscheint ihm angemessener. Alles, so Calvin<sup>7</sup>, muß an der Regel der Liebe gemessen werden. Das ist der vortrefflichste Weg, wenn die Liebe alle unsere Handlungen leitet. Damit stimmt überein, daß die Liebe das Ziel des Gesetzes (vgl. 1 Tim 1, 5)<sup>8</sup> und das Band der Vollkommenheit darstellt (vgl. Kol 3, 14) und daß die ganze Heiligkeit der Gläubigen in der Liebe besteht. Das ergibt sich zudem aus der zweiten Tafel des Gesetzes. Alle unsere Werke werden danach beurteilt, ob sie aus der Liebe fließen. Das gilt auch für die außerordentlichen Gaben. So empfiehlt die Beredsamkeit, die Paulus hier zuerst nennt, einen Menschen Gott nicht, wenn die Liebe fehlt.

264–282; F. LANG, Die Briefe an die Korinther (NTD 7), Göttingen 1986, 181–188; H. J. KLAUCK, 1. Korintherbrief (Die Neue Echter-Bibel NT 7), Würzburg <sup>2</sup>1987, 93–98; A. STROBEL, Der erste Brief an die Korinther (ZBK NT 6.1), Zürich 1989, 198–211.

<sup>6</sup> CO 49, 508–516; s. auch ERASMUS, Novum Testamentum, in: Opera omnia VI, Hildesheim 1962, 722–726.

<sup>7</sup> Vgl. CO 49, 508–510.

<sup>8</sup> Nach 1 Tim 1, 5 ist die Liebe das Ziel der Unterweisung. Die Vulgata übersetzt: finis autem praecepti est charitas.

Die Sprache der Engel meint eine einzigartige oder besondere Sprache, oder besser das Reden in verschiedenen Sprachen. Auch die Prophetie, die Paulus am meisten schätzt, gilt nichts, wenn sie nicht der Liebe dient. Die Formulierung: wenn ich alle Geheimnisse wüßte, kann eine erläuternde Beschreibung der Prophetie sein. Sie kann aber auch mit der nachfolgenden Erkenntnis verbunden werden und die Weisheit bezeichnen (vgl. 1 Kor 12, 8). Der Glaube, von dem Paulus spricht, bedeutet die *fides particularis*, d. h. den wunderwirkenden Glauben, oder den Glauben der Zeichen, wie Chrysostomus<sup>9</sup> erklärt. Dieser Glaube ergreift nicht den ganzen Christus, sondern nur dessen Wundermacht. Er kann deshalb in einem Menschen vorhanden sein, der nicht den Geist der Heiligung besitzt, wie es bei Judas der Fall war. Das Verschenken der eigenen Habe an die Armen ist an sich sehr lobenswert. Aber wenn es aus Ehrgeiz und nicht aus freigebiger Liebe geschieht, oder wenn dem, der freigebig ist, die übrigen Teile der Liebe abgehen, hat die Spende vor Gott keinen Wert. Wenn Paulus das Verbrennen des Leibes erwähnt, denkt er an das Martyrium. Auch das Bluteignis für das Evangelium ist vor Gott wertlos, wenn es nicht von der Liebe beseelt ist. Die Liebe bildet also die einzige Regel der Werke, sie allein leitet zum richtigen Gebrauch der Gaben Gottes an.

Man muß nicht mit Calvin die Einleitung der Kapitel ändern. Aber man kann durchaus bei der Exegese von 1 Kor 13 den letzten Satz des vorausgehenden Kapitels mit den ersten Versen des 13. Kapitels verbinden. So tut es heute z. B. August Strobel in seinem Kommentar<sup>10</sup>. Calvin verweist auf die zweite Tafel des Gesetzes. Er scheint demnach unter der Liebe die Nächstenliebe zu verstehen. Aber es handelt sich bei der von Paulus gepriesenen Liebe um die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten, um die eine ungeteilte Liebe, um die Liebe schlechthin<sup>11</sup>. Die einzelnen Charismen erläutert Calvin auch bei der Interpretation der Charismenliste in 1 Kor 12, 8–10. Es sei hervorgehoben, daß er unter „Weisheit“ und „Erkenntnis“ (V. 8) die gleiche Gabe des Wissens um heilige Dinge, nur in verschiedenem Maße, versteht. Die Weisheit ist die Erkenntnis in Vollendung. In Christus sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen (vgl. Kol 2, 3)<sup>12</sup>. Calvin betont mit Bedacht, daß mit

<sup>9</sup> Vgl. in 1 Kor homil. 29, 3 (PG 61, 245). Calvin schätzte die Exegese des Chrysostomus besonders; vgl. dazu J. R. WALCHENBACH, *John Calvin as Biblical Commentator. An Investigation into Calvin's Use of John Chrysostom as an Exegetical Tutor*. Pittsburg 1974; Ganoczy-Scheld (Anm. 3) 118–120; F. BÜSSER, *Die Rolle der Kirchenväter in Calvins Exegetica*, in: *Calvinus Ecclesiae Genevensis custos*, hrsg. von W. NEUSER, Frankfurt am Main 1984, 163/164.

<sup>10</sup> Vgl. Anm. 5.

<sup>11</sup> Vgl. SCHLIER (Anm. 5) 186/187.

<sup>12</sup> Vgl. CO 49, 499.

dem Glauben in 1 Kor 13, 2 der wunderwirkende Glaube gemeint ist. Er wendet sich ausdrücklich gegen die Sophisten, die mit dieser Stelle die Kraft des Glaubens verkleinern wollen<sup>13</sup>. In der katholischen Kontroverstheologie des 16. Jahrhunderts, z. B. bei Eck<sup>14</sup>, wurde beim Thema „Glaube und Werke“ unterstrichen, daß der Glaube nicht genügt. Es wurde dabei u. a. 1 Kor 13, 2 zitiert. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß der wunderwirkende Glaube zur Rechtfertigung des Menschen nicht ausreicht, daß aber, wie das Tridentinum<sup>15</sup> lehrt, der wahre Christus-Glaube der Anfang des menschlichen Heiles, die Grundlage und die Wurzel der Rechtfertigung darstellt.

#### b) 1 Kor 13, 4–8

„Die Liebe ist geduldig, sie handelt gütig, die Liebe ist nicht eifersüchtig, die Liebe handelt nicht unverschämt, sie bläht sich nicht auf. Sie handelt nicht unschicklich, sie sucht nicht das Ihrige, sie läßt sich nicht herausfordern, sie denkt nichts Böses. Sie freut sich nicht über das Unrecht, sie freut sich aber mit der Wahrheit. Alles trägt sie, alles glaubt sie, alles hofft sie, alles hält sie aus. Die Liebe hört niemals auf. Weissagungen werden verschwinden, Sprachen werden aufhören, Erkenntnis wird abgetan werden.“

Jetzt, so Calvin<sup>16</sup>, preist Paulus die Liebe, indem er ihre Wirkungen oder Früchte aufzählt. Der Apostel will den Korinthern ihre Pflichten zeigen. Er will vor allem dartun, wie notwendig die Liebe für die Bewahrung der Einheit der Kirche ist. Die Geduld, mit der Paulus beginnt, fördert in der Kirche Frieden und Eintracht. Die Güte umfaßt die Sanftmut und Milde. Die Eifersucht, in der der Ursprung aller Streitigkeiten liegt, ist mit dem Neid verbunden und entsteht oft aus ihm. Wo der Neid herrscht, wo jeder der erste sein will, dort fehlt die Liebe. Die Liebe handelt nicht unverschämt. Zu ihr gehört nämlich die Mäßigung, die vor Wildheit bewahrt und die bewirkt, daß die Menschen friedlich und ruhig miteinander umgehen. Die Liebe kennt nicht den Hochmut (sie bläht sich nicht auf), der die anderen verachtet und sich selbst gefällt. Die Liebe handelt nicht unschicklich, d. h. sie bewahrt Maß und Anstand. Die Liebe sucht nicht das Ihrige. Von Natur aus neigen wir zur Selbstsucht. Die Liebe bewegt uns dazu, daß wir um den Nächsten besorgt sind und ihn lieben. Der Christ darf auch für sich selbst sorgen. Aber er darf dabei das Wohl des

<sup>13</sup> Vgl. CO 49, 509.

<sup>14</sup> Vgl. J. ECK, *Enchiridion* (CCath 34), hrsg. von P. Fraenckel, Münster 1979, c. 5 (De fide et operibus) 95.

<sup>15</sup> Vgl. DH 1532.

<sup>16</sup> Vgl. CO 49, 510–513.

Nächsten nicht aus dem Auge verlieren. Die Liebe hütet sich vor Streitigkeiten: sie läßt sich nicht herausfordern und denkt nichts Böses.

Die Liebe ist geduldig. Deshalb trägt sie alles. Von Natur aus will jeder von den anderen getragen werden. Wer aber liebt, unterwirft sich den Brüdern und trägt deren Lasten. Die Liebe glaubt und hofft alles. Das ist ein Zeichen der Aufrichtigkeit und der Menschlichkeit. Die Liebe erträgt alles. Sie billigt und fördert jedoch nicht die Sünden. Die Geduld der Liebe schließt den Tadel und die gerechte Strafe nicht aus. Wenn es heißt: Die Liebe glaubt alles, ist nicht gemeint, ein Christ müsse sich mit Wissen und Willen betrügen lassen und sich die Klugheit und das Urteilsvermögen rauben lassen, damit er um so leichter zu überlisten sei, und so tun, als könne er schwarz und weiß nicht unterscheiden. Es geht vielmehr um die Einfachheit und die Menschlichkeit im Urteilen. Der Christ soll sich in seiner Güte und Zugänglichkeit lieber einer Täuschung aussetzen als durch verkehrten Verdacht seinen Bruder bedrücken.

Die Liebe hört niemals auf. Deshalb steht sie über allen zeitlichen und vergänglichen Gaben. Sie bleibt, während Weissagungen, Sprachen und Erkenntnis ein Ende haben. Man könnte fragen: Werden diejenigen, die in dieser Welt durch Gelehrsamkeit oder andere Gaben hervorragten, im Reich Gottes den Unwissenden (idiotis) gleich sein? Wir sollen über diese Frage nicht nachgrübeln. Lehre, Kenntnis der Sprachen und ähnliche Gnadengaben sind von Nutzen für dieses Leben. Im künftigen Leben empfangen wir die Frucht dieser Gnadengaben, die diesen bei weitem vorzuziehen ist.

Zu diesen Darlegungen Calvins sei Zweierlei bemerkt. Zuerst ist besonders zu unterstreichen, daß der Reformator die von ihm erläuterten Wirkungen oder Früchte der Liebe ekklesiologisch betrachtet: sie dienen der Bewahrung der Einheit der Kirche. Zweitens muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß Calvin den Vers 8 mit dem zweiten Abschnitt des paulinischen Hohenliedes verbunden hat. Man kann den Vers aber auch zum dritten Teil rechnen.

#### c) 1 Kor 13, 9–13

„Denn stückweise erkennen wir, und stückweise weissagen wir. Aber wenn das Vollkommene kommt, dann wird das Stückwerk verschwinden. Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, fühlte ich wie ein Kind, dachte ich wie ein Kind, aber nachdem ich ein Mann geworden bin, legte ich das Kindhafte ab. Denn jetzt schauen wir durch einen Spiegel im Rätsel, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich erkennen, wie auch ich erkannt

bin. Jetzt aber bleiben Glaube, Hoffnung und Liebe, diese drei; aber am größten unter ihnen ist die Liebe.“

Calvin schreibt dazu<sup>17</sup>: Paulus will nicht sagen, wir hätten eine noch nicht vollkommene Erkenntnis und Prophetie und würden täglich in ihnen Fortschritte machen. Vielmehr will er klarmachen: Erkenntnis und Prophetie sind Stützen<sup>18</sup> unserer Unvollkommenheit. Sie sind nur zeitliche Gaben. Sie fallen weg, wenn wir an das Ziel gelangt sind. Das Stückwerk wird abgelöst durch die Vollkommenheit. Diese beginnt mit dem Tode, ist aber vor dem Tag des Gerichtes nicht voll verwirklicht. Ein Kind braucht vieles, was es als Erwachsener nicht mehr braucht, z. B. die Erziehung. So brauchen wir, solange wir auf Erden weilen, eine gewisse Erziehung; denn von der vollen Weisheit sind wir weit entfernt. Die Vollkommenheit macht der Erziehung ein Ende und stellt eine gewisse Reife des geistlichen Alters dar. Wir schauen jetzt durch einen Spiegel und deshalb dunkel und rätselhaft. Der Spiegel ist ein Bild für das Wort, die Sakramente und den gesamten Dienst der Kirche. Auch die Geschöpfe sind Spiegel Gottes (vgl. Röm 1, 20; Hebr 11, 3). Unsere jetzige Gotteserkenntnis ist rätselhaft, aber deshalb nicht zweifelhaft und trügerisch. Sie ist vielmehr weniger klar als einst am letzten Tag. Wir leben fern vom Herrn in der Fremde, solange wir in diesem Leib zu Hause sind; denn glaubend gehen wir unseren Weg, nicht schauend (2 Kor 5, 6. 7). Unser Glaube schaut jetzt Gott wie einen Abwesenden. Aber dann nimmt er ihn als nahe und ganz offenbart mit den Augen wahr. Die Erkenntnis, die wir aus dem Wort schöpfen, ist sicher und wahrhaftig. Aber sie ist rätselhaft im Vergleich zu der klaren Offenbarung, die wir erwarten. Die Tatsache, daß wir jetzt in Rätseln erkennen, widerspricht nicht der Klarheit des Gesetzes, der ganzen Schrift und vor allem des Evangeliums. Das Wort bietet eine deutliche und klare Offenbarung Gottes.

Jetzt erkenne ich stückweise, nämlich unvollkommen. Wir sind Kinder Gottes, aber was wir sein werden, ist noch nicht offenbar geworden. Wenn Gott offenbar wird, werden wir ihn schauen, wie er ist (vgl. 1 Joh 3, 2), nicht mehr in seinem Bild, sondern in sich selbst, so daß sich gewissermaßen ein gegenseitiges Anschauen vollzieht. Jetzt aber bleiben Glaube, Hoffnung und Liebe. Damit zieht der Apostel aus dem Vorhergehenden den Schluß, daß die Liebe die übrigen Gaben überragt. Dabei setzt er für die Liste der Gaben, die er vorher geboten hat, mit der Liebe den Glauben und die Hoffnung. Er verdeutlicht so, daß der gesamte Dienst der Kirche

<sup>17</sup> Vgl. CO 49, 513–516.

<sup>18</sup> Calvin verwendet das Wort „adminicula“. Zu diesem Begriff und ähnlichen Ausdrücken (adiumenta, instrumenta) in den Schriften des Reformators vgl. St. SCHELD, *Media salutis*. Zur Heilsvermittlung bei Calvin. Stuttgart 1989.



diesen drei dient. Der Glaube bezeichnet hier (vgl. dagegen V. 2: *fides particularis*) die Erkenntnis Gottes und seines Willens, die wir durch den Dienst der Kirche erlangen. Es ist also der Glaube im eigentlichen Sinne gemeint. Die Hoffnung ist die Ausdauer des Glaubens. Der Glaube ist einerseits die Mutter der Hoffnung, andererseits wird er von der Hoffnung gestützt, damit er nicht vom Weg abkommt. Die Liebe ist am größten. Das ergibt sich aus den genannten Wirkungen der Liebe. Zudem ist die Liebe ewig. Von seinem Glauben und seiner Hoffnung zieht jeder für sich den Vorteil; die Liebe aber ergießt sich über die anderen. Die Liebe spielt in der Erhaltung der Kirche die erste Rolle.

Zu dem Dargestellten sei ein Dreifaches gesagt. Einmal führt Calvin bei der Auslegung von Vers 11 (als ich ein Kind war...) einen neuen Gedanken ein, nämlich die Erziehung. Während Paulus das kindliche Reden, Fühlen und Denken der Art der Erwachsenen gegenüberstellt, spricht Calvin von der Erziehung, die die Kinder und entsprechend die Christen, solange sie auf Erden weilen, brauchen. Sodann läßt der Reformator erkennen, daß ihm die Klarheit der Schrift und besonders des Evangeliums am Herzen liegt. Unsere mittelbare und rätselhafte Gotteserkenntnis besteht zusammen mit der Klarheit des Evangeliums. Die Klarheit der Schrift macht freilich das kirchliche Lehramt nicht überflüssig. Schließlich betont Calvin erneut die ekklesiale Bedeutung der Liebe. Die Liebe erhält die Kirche. Im übrigen meint Paulus, wie schon einmal hervorgehoben, mit der Liebe nicht nur die Liebe zum Nächsten, sondern auch die Liebe zu Gott. Vor allem die Worte des Apostels: die Liebe glaubt und hofft alles (V. 7), gelten im vollen Sinne nur von der Liebe zu Gott und Jesus Christus.

## 2. Besondere Themen

### a) Die bleibende Liebe und die Fürbitte der Heiligen

Die Liebe hört niemals auf (V. 8). Auf diese Stelle, so legt Calvin<sup>19</sup> dar, berufen sich die Papisten<sup>20</sup> für ihre Lehre, die Seelen der Verstorbenen beteten für uns bei Gott. Sie argumentieren: Das Gebet ist eine dauernde Pflicht der Liebe. Die Liebe hält aber an in den Seelen der Heiligen, die gestorben sind. Also beten sie für uns. Der Reformator hält dem, oft in Frageform, entgegen: Auch wenn die Liebe ewig bleibt, folgt daraus nicht, daß sie auch immer tätig ist. Was spricht dagegen, daß die Heiligen jetzt den

<sup>19</sup> Vgl. CO 49, 511/512.

<sup>20</sup> Vgl. z. B. ECK (Anm. 14) 175/176.

ruhigen Frieden genießen? Für die Fürbitte ist sodann die Kenntnis der Not erforderlich. Es ist aber wahrscheinlicher, daß die verstorbenen Heiligen nicht wissen, was hier auf Erden geschieht, als daß sie unsere Nöte kennen. Die Papisten behaupten zwar, die Heiligen sähen in einem reflexen Licht, das sie aus der Anschauung Gottes haben, die ganze Welt. Aber das ist eine gottlose und völlig heidnische Erfindung. Es schmeckt mehr nach ägyptischer Theologie, als daß es der christlichen Theologie entspricht. Was ist, wenn ich sage, die Heiligen sind durch den Anblick Gottes so in Anspruch genommen, daß sie an nichts anderes denken? Wie wollen die Papisten beweisen, das widerspreche der Vernunft? Was ist, wenn ich einwende, die Dauer der Liebe, von der Paulus spricht, beziehe sich auf den letzten Tag, nicht auf die Zwischenzeit? Was ist, wenn ich sage, die Pflicht der gegenseitigen Fürbitte ist nur den in dieser Welt Lebenden aufgetragen, nicht auch den Verstorbenen? Wichtig ist: Was die Papisten behaupten, entbehrt der biblischen Grundlage.

Calvin formuliert also fünf Argumente gegen die Fürsprache der Heiligen<sup>21</sup>. Das erste Argument lautet: Aus der Tatsache, daß die Liebe niemals aufhört, folgt nicht, daß sie immer tätig ist. Man wird dazu sagen können, daß die Fürbitte der Heiligen nicht als eine neue geschichtliche Initiative, unabhängig von ihrem geschichtlichen Leben, zu verstehen ist, sondern als „die bleibende Gültigkeit ihres Lebens für die Welt vor dem Angesicht Gottes“<sup>22</sup>. Ähnliches lehrt das II. Vaticanum, sofern es erklärt: Die Heiligen legen durch Christus beim Vater Fürbitte für uns ein, indem sie die Verdienste zeigen (exhibentes), die sie durch Christus auf Erden erworben haben<sup>23</sup>. Otto Semmelroth gibt dazu folgenden Kommentar: „Die Fürbitte der Heiligen ist nicht eigentlich eine neue Tätigkeit, die zu dem hinzukäme, was sie in ihrer irdischen Geschichte getan haben; ebensowenig, wie die interzessorische Tätigkeit Christi (Hebr 7, 25; vgl. 1 Joh 2, 1) ein Wirken ist, das zu seinem geschichtlichen Heilswirken hinzukäme. Es ist vielmehr die Auswirkung des Heilswerkes, das dem

<sup>21</sup> Zur katholischen Heiligenverehrung äußert sich Calvin auch in seinem Hauptwerk, der *Institutio christianae religionis* (vgl. Joannis Calvini opera selecta (= OS) III-V, hrsg. von P. BARTH und W. NIESEL, München 1957–1962), vor allem innerhalb der Gotteslehre, wo er den Götzendienst verurteilt (Institutio I, 12; OS III, 105–108), und im Rahmen seiner Gebetslehre im Anschluß an die Ausführungen über die Bedeutung der Mittlerschaft und Fürbitte Christi (Institutio III, 20, 21–27; OS IV, 325–334); vgl. dazu H. SCHÜTZEICHEL, *Katholische Beiträge zur Calvinforschung*, Trier 1988, 1–24; G. L. MÜLLER, *Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen*, Freiburg–Basel–Wien 1986, 57–60.

<sup>22</sup> H. VORGRIMLER, *Heiligenverehrung*, in: LThK <sup>2</sup>V, 106; s. auch K. RAHNER, *Warum und wie können wir die Heiligen verehren?*, in: Rahner VII, 302.

<sup>23</sup> Vgl. *Lumen gentium* 49.

geschichtlichen Werk Christi eignet, in das die Heiligen durch ihren Glauben und die Gestaltung ihrer ‚Werke‘ aus diesem Glauben teilnehmend eingegangen sind, und das geschichtliche Wirken der Heiligen mit aufgenommen hat in die ewige Existenz bei Gott. ‚Ihre Werke folgen ihnen nach‘ (Apk 14, 13).<sup>24</sup> Man braucht sich also die Fürbitte der Heiligen nicht als eine immer neue aktive Liebe vorzustellen. Die Lehre von den Verdiensten, die für das rechte Verständnis der Fürbitte der Heiligen bedeutsam ist, wird von Calvin abgelehnt<sup>25</sup>. Er lehrt aber das Verdienst Christi<sup>26</sup>.

Das zweite Argument, das Calvin gegen die Fürbitte der Heiligen vorbringt, bezieht sich auf die Erkenntnis, die die Heiligen im Himmel von unseren irdischen Sorgen und Nöten haben können. Ohne Zweifel muß man die Veränderung, die der Tod bewirkt hat, in Rechnung setzen. Die Heiligen sehen und hören uns nicht, wie wir unsere Mitmenschen auf Erden sehen und hören. Sie können unsere Gebete nur durch Gott erfahren. Das wurde in der Tradition vor Calvin verschiedentlich erörtert, worauf der Reformator Bezug nimmt. Augustinus rechnet bei der Erklärung der Erkenntnis der Heiligen mit einer Offenbarung des Heiligen Geistes<sup>27</sup>. Nach Thomas von Aquin erkennen die Heiligen im Wort des Sohnes Gottes die Wünsche und Gebete der Menschen, die zu ihrer Hilfe Zuflucht nehmen<sup>28</sup>. Auf jeden Fall muß es sich um die Erkenntnis handeln, die Gott bzw. das fleischgewordene Wort Gottes, mit dem die Heiligen untrennbar verbunden sind, vermittelt.

Der dritte Einwand Calvins gegen die Fürsprache der Heiligen deutet an, die Dauer der Liebe beziehe sich nicht auf die Zwischenzeit, also die Zeit zwischen Tod und Endvollendung. Calvin lehrt die Unsterblichkeit der Seele, die Auferstehung des Fleisches und das Gericht<sup>29</sup>. Zu dem Zwischenzustand der Seele, so Calvin ausdrücklich, soll man keine neugierigen Fragen stellen. Der Reformator vertritt die Ansicht: Wenn die Seelen der Gläubigen die Mühsal des Kriegsdienstes hinter sich gebracht haben, gelangen sie in die selige Ruhe, wo sie mit glücklicher Freude den Genuß der verheißenen Herrlichkeit erwarten; so bleibt alles in der Schweben, bis Christus als Erlöser erscheint<sup>30</sup>. „Die Ruhe ist kein Schlaf, sie

<sup>24</sup> LThK. EI, 318/319; s. auch MÜLLER (Anm. 21), 199.

<sup>25</sup> Vgl. Institutio III, 18 (OS IV, 270–282).

<sup>26</sup> Vgl. Institutio II, 17 (OS III, 508–515).

<sup>27</sup> Vgl. AUGUSTINUS, De cura pro mortuis gerenda 15, 18 (CSEL 41, 651).

<sup>28</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, 4 Sent. d. 45, q. 3, a. 1, solutio; S. theol. II, II, q. 73, a. 4 ad 2; III. Suppl. q. 72, a. 1, c.

<sup>29</sup> Vgl. Institutio III, 25 (OS IV, 432–456).

<sup>30</sup> Vgl. Institutio III, 25, 6 (OS IV, 442).

ist bewußt; aber zur endgültigen Herrlichkeit können sie erst nach dem Gericht gelangen.“<sup>31</sup> Mit dieser Ruhe der verstorbenen Gläubigen bzw. der Heiligen läßt sich jedoch eine Fürsprache der Heiligen, wie sie eben beschrieben wurde, vereinbaren.

Das vierte Gegenargument Calvins besagt, die gegenseitige Fürbitte sei nur den auf Erden Lebenden geboten, nicht den verstorbenen Heiligen. Die Hl. Schrift fordert das Gebet für andere und füreinander (vgl. besonders 1 Tim 2, 1–2; Jak 5, 15–16)<sup>32</sup>. Diese in der Bibel ausdrücklich aufgetragene Fürbitte liefert gewiß keinen Beweis für die Legitimität der Anrufung der Fürbitte der Heiligen. Aber sie zeigt doch die innere Möglichkeit eines solchen Betens und der Interzession der Heiligen. Im übrigen offenbaren beide, die Fürbitte und die Anrufung, das Geheimnis der Liebe, die stärker ist als der Tod. Die Fürbitte der Heiligen ist die über den Tod hinaus anhaltende Liebe. Die Anrufung der Heiligen ist „der Mut der Liebe“, Du zu sagen über den Tod hinaus, und der Glaube, daß keiner allein lebt, sondern jedes Leben in Christo für alle gültig ist vor Gott“<sup>33</sup>. Sowohl die Liebe der Fürbitte als auch die Liebe der Anrufung gründet in der Gemeinschaft, die in und durch Christus zwischen der himmlischen und der irdischen Kirche besteht.

Das fünfte und wichtigste Gegenargument Calvins behauptet, für die Anrufung und Fürbitte der Heiligen fehle ein Zeugnis der Heiligen Schrift<sup>34</sup>. Die katholischen Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts bemühten sich um eine biblische Begründung der Heiligenverehrung, u. a. durch den Hinweis auf 2 Makk 15, 11–16<sup>35</sup>. Dort wird überliefert, Judas, der Makkabäer, habe im Traum gesehen, wie zwei verstorbene Gerechte, der Hohepriester Onias und der Prophet Jeremia, bei Gott Fürsprache einlegten für das jüdische Volk und die Heilige Stadt. Diese Stelle, die eine gewisse Grundlage für die Fürbitte der Heiligen bietet (vgl. das Responsorium der Vesper im Commune für die Hirten der Kirche), besitzt bei Calvin kein Gewicht, da er 2 Makk zu den atl. Apokryphen zählt<sup>36</sup>. Sieht

<sup>31</sup> WENDEL (Anm. 4), 254.

<sup>32</sup> Vgl. auch CALVIN, *Institutio* III, 20, 24 (OS IV, 330).

<sup>33</sup> RAHNER (Anm. 22), 302.

<sup>34</sup> Vgl. auch *Institutio* III, 20, 23–26 (OS IV, 328–333).

<sup>35</sup> Vgl. z. B. ECK (Anm. 14), 175.

<sup>36</sup> Zu den atl. Apokryphen bei Calvin vgl. W. NEUSER, Calvins Stellung zu den Apokryphen des Alten Testaments, in: *Text-Wort-Glaube, Studien zur Überlieferung, Interpretation und Autorisierung biblischer Texte*, Kurt Aland gewidmet, hrsg. von M. BRECHT, Berlin-New York 1980, 298–323; DERS., Die Reformierten und die Apokryphen des Alten Testaments, in: *Die Apokryphenfrage im ökumenischen Horizont*, hrsg. von S. MEURER, Stuttgart 1989, 83–103. Zu der Stelle 2 Makk 15, 11–16 äußert sich Calvin in seiner Schrift gegen das Interim von 1548 (CO 7,652).

man von 2 Makk 15, 11–16 ab, findet man in der Heiligen Schrift kein ausdrückliches Zeugnis für die Anrufung und Fürbitte der Heiligen im Himmel. Aber die Bibel enthält Elemente, die die innere Möglichkeit der Anrufung und Fürbitte der Heiligen erkennen lassen: der Dienst der Engel (vgl. Apk 5, 8; 8, 3)<sup>37</sup> und die Fürbitte auf Erden. Außerdem macht die Heilige Schrift christologische und ekklesiologische Aussagen, die eine Theologie der Heiligenverehrung befruchten können. Gemeint sind die Lehren über das Sein in Christus, über die Kirche als Leib mit vielen aufeinander bezogenen Gliedern und über Christus als Haupt der Kirche, die sein Leib ist<sup>38</sup>. Die Kirche wurde sich erst in nachbiblischer Zeit bewußt, daß die Anrufung und Fürbitte der Heiligen zum Bestand der göttlichen Offenbarung und des christlichen Glaubens gehören. Es bewahrheitete sich der Grundsatz, daß die Kirche die Gewißheit über alles Offenbarte nicht allein durch die Heilige Schrift gewinnt<sup>39</sup>.

In seiner *Institutio* stellt Calvin der katholischen Heiligenverehrung die Mittlerschaft und Fürsprache Christi gegenüber und wehrt sich gegen einen Zugang zu Gott, der von Christus absieht. Deshalb betont er, daß auch die Heiligen im Namen Christi beten<sup>40</sup>. Calvin bestreitet nicht die allgemeine Fürbitte der Heiligen. Er bemerkt, die Liebe der Heiligen sei in der Gemeinschaft des Leibes Christi enthalten, und sie reiche nicht weiter, als es die Natur dieser Gemeinschaft zulasse. Daß auf diese Weise die Heiligen für uns beteten, gebe er zu. Daraus folge aber nicht die Anrufung der Heiligen<sup>41</sup>. Diese Aussagen Calvins in seinem Hauptwerk müssen zusammengesehen werden mit den untersuchten Bemerkungen zu 1 Kor 13, 8: Die Liebe hört niemals auf.

## b) Der Begriff „appendix“

Bei der Auslegung von 1 Kor 13, 12 kennzeichnet Calvin die Geistesgaben als Anhängsel oder Zugaben (*appendices*) des Dienstes der Kirche<sup>42</sup>. Der Begriff „appendix“ begegnet in den Schriften des Reformators häufig<sup>43</sup>.

<sup>37</sup> Auch Calvin anerkennt den Dienst der Engel. Er möchte jedoch nicht, daß man von den Engeln auf die Heiligen schließt; vgl. *Institutio* III, 20, 23 (OS IV, 328).

<sup>38</sup> Zur Theologie der Heiligenverehrung vgl. besonders das Werk von Müller (Anm. 21).

<sup>39</sup> Vgl. *Dei verbum* 9.

<sup>40</sup> Vgl. *Institutio* III, 20, 21 (OS IV, 325/326).

<sup>41</sup> Vgl. *Institutio* III, 20, 24 (OS IV, 329/330).

<sup>42</sup> Vgl. CO 49, 514.

<sup>43</sup> Vgl. dazu SCHÜTZEICHEL (Anm. 21), 122–126.



Calvin nennt die atl. „prophetiae“ Anhängsel des Gesetzes, sofern sie das Gesetz interpretieren<sup>44</sup>. Den geistlichen Gehorsam des Gewissens charakterisiert er als Zugabe zur Anbetung<sup>45</sup>. Vor allem sieht Calvin in der christlichen Freiheit eine Zugabe zur Rechtfertigung und in den Sakramenten sowie den Wundern Zugaben zum Worte Gottes. Calvin wertet die Rechtfertigung als Hauptartikel der christlichen Religion<sup>46</sup>. Ihr ordnet er die christliche Freiheit als „appendix“ zu und hält auch sie für eine bedeutsame Sache<sup>47</sup>. Aber die Rechtfertigung ist das Primäre. Die Freiheit, obwohl sie nicht etwas Nebensächliches darstellt, besitzt nicht das gleiche Gewicht. In der Sicht der Reformatoren stellen sodann die Sakramente Zugaben zu den Verheißungen Gottes dar. Sie bestätigen und versiegeln die Verheißungen. Sie gleichen Siegeln, die Urkunden angehängt werden und sie beglaubigen. Sie sind Unterpfänder der göttlichen Verheißungen<sup>48</sup>. Calvin ordnet also die Sakramente mit Hilfe der Begriffe appendix, sigillum und pignus den Verheißungen Gottes zu. Aber sind die Sakramente, vor allem die Eucharistie, wirklich nur Zugaben zu den Verheißungen? Aus Calvins Lehre folgt jedoch nicht, die Sakramente seien, weil dem Wort der Vorrang gebührt, unwichtig oder gar überflüssig. Calvin selbst weist die Ansicht zurück, die Sakramente seien überflüssig<sup>49</sup>. Alles, was Christus gegeben hat, ist wichtig und notwendig, wenn auch nicht alles in gleicher Weise. Auch die Wunder bilden nach Calvin Zugaben und Siegel des Wortes<sup>50</sup>. Sie sind dem Wort zu- und untergeordnet.

Calvins Verwendung des Ausdrucks „appendix“, nur darum geht es hier, läßt sich in Verbindung bringen mit der Hierarchie der Wahrheiten<sup>51</sup>.

<sup>44</sup> Vgl. Comm. Jes., Praefatio (CO 36, 21); s. dazu auch Institutio IV, 8, 6 (OS V, 138).

<sup>45</sup> Vgl. Institutio II, 8, 16 (OS III, 357).

<sup>46</sup> Vgl. Institutio III, 11, 1 (OS IV, 182).

<sup>47</sup> Vgl. Institutio III, 19, 1 (OS IV, 282/283). Zur Freiheitslehre Calvins vgl. SCHÜTZEICHEL (Anm. 21), 95–121.

<sup>48</sup> Vgl. Institutio IV, 14, 1, 3, 5, 12 (OS V, 259; 260, 262, 269), 16, 5 und 28 (OS V, 309; 333); s. auch H. SCHÜTZEICHEL, Die Glaubenstheologie Calvins, München 1972, 238–258.

<sup>49</sup> Vgl. CO 7, 494; s. auch SCHÜTZEICHEL (Anm. 21), 82/83.

<sup>50</sup> Vgl. Comm. Röm 15, 18. 19 (CO 49, 278), Comm. Hebr 2, 4 (CO 55, 23); Comm. Jes 7, 10 (CO 36, 151); Comm. Apg 5, 13 (CO 48, 103); Comm Mt 10, 1 (CO 45, 274); Comm Mk 16, 20 (CO 45, 830); s. auch SCHÜTZEICHEL (Anm. 48), 258–265.

<sup>51</sup> Vgl. Unitatis reintegratio 11, 3; s. auch H. SCHÜTZEICHEL, Wege in das Geheimnis, Trier 1989, 117–138; A. BODEM, Hierarchie der Wahrheiten, München 1991; A. KREINER, „Hierarchia veritatum“. Deutungsmöglichkeiten und ökumenische Relevanz, Catholica 46 (1992) 1–30; Ferner: Der Begriff der „Hierarchie der Wahrheiten“ – eine ökumenische Interpretation, Ein von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des ÖRK in Auftrag gegebenes und

Calvin weiß als Theologe zu gewichten. Er unterscheidet Primäres und Zugabe. Er richtet seinen Blick auf das Erstrangige und bedenkt zugleich das Ganze.

### c) Liebe und Rechtfertigung

Jetzt aber bleiben Glaube, Hoffnung und Liebe, diese drei; aber am größten von ihnen ist die Liebe (1 Kor 13, 13). In vieler Hinsicht, so Calvin<sup>52</sup>, steht der Glaube über der Liebe. Die Liebe ist eine Wirkung des Glaubens (vgl. 1 Thess 1, 3). Eine Wirkung ist ihrer Ursache untergeordnet. Nicht die Liebe, sondern der Glaube ist der Sieg, der die Welt überwindet (vgl. 1 Joh 5, 4). Durch den Glauben werden wir wiedergeboren, werden wir Kinder Gottes, erlangen wir das ewige Leben, wohnt Christus in uns. Die Papisten erklären: Wenn der Glaube rechtfertigt, dann noch viel mehr die Liebe, die größer ist als der Glaube. Aber die rechtfertigende Kraft hängt nicht von der Würde oder Größe oder dem Verdienst des Glaubens ab. Der Glaube rechtfertigt nicht, weil er eine höhere Würde besitzt, sondern weil er die im Evangelium dargebotene Gerechtigkeit in Empfang nimmt.

Die Äußerungen Calvins erfordern einige Anmerkungen. In 1 Thess 1, 3 wird die Liebe nicht als Wirkung des Glaubens bezeichnet. Glaube, Liebe und Hoffnung werden nacheinander aufgezählt. Die Reihenfolge zeigt freilich die Priorität des Glaubens. Man kann auch sagen, daß der Glaube (und die Hoffnung) eine *causa disponens* der Liebe darstellt<sup>53</sup>. Die Liebe ist eine Wirkung oder Frucht des Heiligen Geistes (vgl. Gal 5, 22). Der die Welt überwindende Glaube (vgl. 1 Joh 5, 4) und der Glaube, durch den wir Kinder Gottes werden (vgl. Joh 1, 12; Gal 3, 26), das ewige Leben erlangen (vgl. Joh 3, 15) und durch den Christus in uns wohnt (vgl. Eph 3, 17) ist der durch die Liebe wirksame Glaube (vgl. Gal 5, 6).

Calvin erblickt im Glauben (mit dem Wort) die Instrumentalursache der Rechtfertigung<sup>54</sup>. Das Konzil von Trient nennt bei der Aufzählung der Ursachen der Rechtfertigung den Glauben nicht. Aber es bestimmt die Taufe als Instrumentalursache und macht dabei den Zusatz: die das

---

entgegengenommenes Studiendokument, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung II, 751–760.

<sup>52</sup> Vgl. Co 49, 515/516; s. auch Institutio III, 18, 8 (OS IV, 278).

<sup>53</sup> Vgl. dazu THOMAS VON AQUIN, S. theol. I, II, q. 66, a. 6 ad 3.

<sup>54</sup> Vgl. Institutio III, 14, 17 und 21 (OS IV, 235 und 238).

Sakrament des Glaubens ist, ohne den keinem jemals die Rechtfertigung zuteil wird. Zudem lehrt das Tridentinum, es werde deshalb gesagt, wir würden durch den Glauben gerechtfertigt, weil der Glaube der Anfang des Heiles ist, die Grundlage und Wurzel jeder Rechtfertigung<sup>55</sup>.

Für Calvin besitzt der Glaube keinerlei Würde und Wert. Er bezeichnet ihn als ein passives Werk<sup>56</sup>. Dem Reformator liegt dabei die Gnadenhaftigkeit der Rechtfertigung am Herzen. Der Mensch – das ist sein Anliegen – kann sich nur öffnen, empfangen und annehmen. Der Glaube stellt nicht eine Leistung dar, der Gott die Rechtfertigung als Lohn schuldet oder wodurch sich der Mensch der Heilsgnade würdig macht. Der Glaube disponiert zur Rechtfertigung, verdient sie aber nicht, wie das Tridentinum lehrt<sup>57</sup>.

Trotzdem wird man nicht sagen können, der Glaube besitze keinerlei Würde und Wert. Er ist die von Gott geforderte und ermöglichte Hinwendung des sündigen Menschen zum barmherzigen Gott. Ohne den Glauben ist es nicht möglich, Gott zu gefallen (vgl. Hebr 11, 6). Der Glaube wird zur Gerechtigkeit angerechnet (vgl. Röm 4, 3. 5). Er besagt Entscheidung und Gehorsam und insofern eine „Leistung“.

Vom Glauben darf man die Liebe zu Gott nicht trennen. Diese stellt die letzte Aufgipfelung des Glaubens dar. Nur wer Gott liebt, wirft sein ganzes Vertrauen auf ihn<sup>58</sup>. Den Zusammenhang von Glauben und Liebe zu Gott hat auch Calvin gesehen. Niemand, so schreibt er<sup>59</sup>, verkostet die göttliche Güte, ohne daß er zugleich ganz entzündet wird, Gott wieder zu lieben. Der Reformator versteht aber, wie sich zeigt, die Liebe zu Gott als eine Wirkung des Glaubens, nicht als die letzte Aufgipfelung des Glaubens.

Nach Calvin rechtfertigt nur der in der Liebe zum Nächsten wirksame Glaube (vgl. Gal 5, 6) und ist der rechtfertigende Glaube notwendig mit den Werken verbunden. Rechtfertigende Kraft besitzt aber für Calvin nur der Glaube, nicht die Liebe und nicht die Werke<sup>60</sup>. Jedoch, so formuliert es Calvin<sup>61</sup>, umfängt Gott die guten Werke als untergeordnete Ursachen. Wie

<sup>55</sup> Vgl. DH 1529; 1532.

<sup>56</sup> Vgl. Institutio III, 11, 7 (OS IV, 189).

<sup>57</sup> Vgl. DH 1526 und 1532.

<sup>58</sup> Vgl. dazu K. RAHNER, Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung, in: RAHNER IV, 252–254.

<sup>59</sup> Vgl. Institutio III, 2, 41 (OS IV, 51/52).

<sup>60</sup> Vgl. Institutio III, 11, 20 (OS IV, 204); Comm Gal 5, 6 (CO 50, 246/247).

<sup>61</sup> Vgl. Institutio III, 14, 21 (OS IV, 238/239).

das Tridentinum<sup>62</sup> lehrt, verdienen die guten Werke vor der Rechtfertigung nicht die Rechtfertigungsgnade und bilden daher keine Ursachen der Rechtfertigung. Dagegen sind die guten Werke des Gerechtfertigten auch Ursachen des Wachstums der Rechtfertigung. Dadurch wird die Gnade Christi nicht geschmälert. Im Gegenteil: Die Ursächlichkeit und die Verdienstlichkeit der guten Werke des Gerechtfertigten offenbaren die Wirkkraft und Fruchtbarkeit der Gnade Christi.

Die Analyse des Kommentars, den Calvin zu 1 Kor 13 verfaßte, bestätigt erneut, daß es sich für einen katholischen Theologen lohnt, die theologischen Gedankengänge des Genfer Reformators zu studieren und sich von ihnen anregen und herausfordern zu lassen.

---

<sup>62</sup> Vgl. DH 1532; 1574; 1582.

## Elisabeth von Schönau

Eine fragwürdige Mystikerin

*Prof. DDR. Reinhold Weier zum 65. Geburtstag*

Reinhold Weier hat sich mit der mittelalterlichen Frauenmystik beschäftigt<sup>1</sup>. Deswegen ist es berechtigt, in einem Heft, das ihm gewidmet ist, Elisabeth von Schönau, eine Mystikerin des 12. Jahrhunderts, zu behandeln.

Wenn es im Untertitel heißt: Eine fragwürdige Mystikerin, so ist das „fragwürdig“ ohne jede Kritik im ursprünglichen Sinn gemeint: An ihre mystischen Erfahrungen darf man Fragen stellen, Fragen, die für die ganze mittelalterliche Erlebnismystik von Bedeutung sind. Wir fragen allerdings nicht, was Mystik sei. Seit am Beginn des vorigen Jahrhunderts die mittelalterliche Mystik neu entdeckt wurde, ist diese Frage nicht verstummt und hat bis heute noch keine von allen akzeptierte Antwort gefunden<sup>2</sup>. Es besteht nicht der Ehrgeiz, in diesem kurzen Aufsatz eine

<sup>1</sup> ROTTER F./WEIER R.: Nähe Gottes und „Gottesfremde“, *Mystische Erfahrungen der hl. Mechthild von Magdeburg*, Aschaffenburg 1980.

<sup>2</sup> Nur ein Beispiel: Vom 22. bis 25. Februar 1984 fand eine wissenschaftliche Studententagung zum Thema Frauenmystik im Mittelalter statt, deren Vorträge und Diskussionen veröffentlicht sind in: DINZELBACHER P./BAUER D. R.: *Frauenmystik im Mittelalter*, Ostfildern 1985 (ab jetzt zitiert: DINZELBACHER/BAUER, *Frauenmystik*). Über die abschließende Diskussion heißt es: „Die Frage, was eigentlich unter mittelalterlicher Mystik (und speziell Frauenmystik) zu verstehen sei, blieb aber auch im Sinne einer idealtypischen Klärung unbeantwortet – wohl notwendigerweise. Fast jeder Referent brachte ein eigenes Vorverständnis von Mystik mit.“ S. 387. Vgl. weiter BEIERWALTES W.: Plotins philosophische Mystik, in: SCHMIDT M./BAUER R. (Hg.): *Grundfragen christlicher Mystik*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, S. 39; BLANK J.: *Gnosis und Agape. Zur christologischen Struktur paulinischer Mystik*, in: SCHMIDT/BAUER, *Grundfragen* S. 2–9; GORDAN P. (Hg.): *Der Christ der Zukunft – ein Mystiker, Klärung des Begriffs Mystik in Theorie und Praxis*, Graz 1992; KÖPF U.: *Hoheliedauslegung, Quelle einer Theologie der Mystik*, in: SCHMIDT/BAUER, *Grundfragen*, S. 52; ROSENBERG A. (u. a.): *Mystische Erfahrung, Die Grenze menschlichen Erlebens*, Freiburg 1976; SUDBRACK J.: *Mystik, Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung*, Mainz-Stuttgart 1988, S. 17–22; DERS.: *Wege zur Gottesmystik*, Einsiedeln 1980, S. 4–49; TRESMONTANT C.: *Der Weg nach Innen, Christliche Mystik und die Zukunft des Menschen*, Graz 1980, S. 7–20; STEGGINK O.



neue Umschreibung von Mystik zu geben. Es soll auch nicht der Frage nachgegangen werden, ob man Elisabeth zu den Mystikerinnen zählen darf. Bekanntlich hat man vor einigen Jahrzehnten bei Hildegard von Bingen sich so gefragt und sie eher Prophetin als Mystikerin genannt<sup>3</sup>. Mit gleichem Recht könnte man dies auch bei Elisabeth, ihrer Zeitgenossin, tun.

Wir fragen vielmehr, um es auf einen Begriff zu bringen, der am Ende noch erklärt werden muß, nach der Authentizität der Mystik unserer Heiligen. Dabei gehen wir von der Tatsache aus, daß ihre Bekanntheit seit dem Mittelalter stark abnahm. Elisabeth war im Mittelalter beliebter als Hildegard<sup>4</sup>. Die handschriftliche Verbreitung ihrer Werke stellt die der Heiligen Mechthild von Magdeburg weit in den Schatten<sup>5</sup>. Umgekehrt sieht es heute aus. Am Ende des vorigen Jahrhunderts wurden zum

---

(u. a.): Mystik I, Düsseldorf 1983, S. 13–116; WEHR G.: Die deutsche Mystik, Bern 1988, S. 13–68.

<sup>3</sup> Vgl. GÖSSMANN E.: Das Menschenbild der Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau vor dem Hintergrund der fröhscholastischen Anthropologie, in: DINZELBACHER-BAUER, Frauenmystik, S. 24, und die dort in Anm. 2 zitierte Literatur; MEIER C.: Virtus und Operatio als Kernbegriffe einer Konzeption der Mystik bei Hildegard von Bingen, in: SCHMIDT-BAUER, Grundfragen, S. 73, und die dort in Anm. 1 zitierte Literatur. Der Grund dafür liegt darin, daß man von der Mystik des 13. Jahrhunderts ausging, die die Einigung der Einzelseele mit Gott zum Ziel hat. Demgegenüber betrachtet Hildegard eher das Verhältnis von Kosmos und Kirche zu Gott. Vgl. auch WEHR, S. 122: „... daß Hildegards umfangreiche Schriften nur zu einem Teil dem mystischen Bereich zuzurechnen sind.“ Bei den Darstellungen der mittelalterlichen Frauenmystik, die in den letzten beiden Jahrzehnten vermehrt erscheinen, ist allerdings Hildegard meist miteinbezogen, ja steht an erster Stelle.

<sup>4</sup> Vgl. GÖSSMANN, S. 40. Ob dies allerdings daran allein liegt, daß Elisabeth eher „Anregungen für die Volksfrömmigkeit bot“, Hildegard dagegen „über das Niveau der allgemeinen Bevölkerung hinausgehend“ schrieb (S. 367), mag dahingestellt sein. Daß Elisabeth beliebter war als Hildegard, läßt sich ja nur an der Verbreitung ihrer Schriften vor allem in Frauenklöstern erschen. Dort herrschte aber nicht einfach mehr Volksfrömmigkeit. Es gibt ja auch kaum volkssprachliche Übersetzungen aus dem Mittelalter, auch dies schränkt den Leserkreis auf den Kreis von des Latein Kundigen ein.

<sup>5</sup> Vgl. KÖSTER K.: Elisabeth von Schönau, Werk und Wirkung im Spiegel der mittelalterlichen Handschriftenüberlieferung, in: Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte 3 (1951), S. 243–315; DERS.: Das visionäre Werk Elisabeths von Schönau, in: Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte (1952), S. 79–119; DINZELBACHER P.: Die Offenbarungen der Elisabeth von Schönau, Bildwelt, Erlebnisweise und Zeittypisches, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige 97 (1986), S. 463 (ab jetzt zitiert: DINZELBACHER, Elisabeth).

erstmals die Visionen der Elisabeth vollständig gedruckt<sup>6</sup>. Obwohl an diesem Werk fundierte Kritik geübt wurde<sup>7</sup>, liegt keine neuere kritische Ausgabe vor. Eine Gesamtübersetzung des gar nicht so umfangreichen Werkes fehlt bislang<sup>8</sup>. In vielen neueren Anthologien mittelalterlicher Mystik taucht Elisabeth nicht auf<sup>9</sup>. Oft findet sie in Beschreibungen der mittelalterlichen Frauenmystik nur nebenbei oder gar keine Erwähnung<sup>10</sup>. Eine größere Monographie aus dem 20. Jahrhundert ist mir nicht bekannt<sup>11</sup>. Sieht man von dem Beitrag von Kurt Köster ab<sup>12</sup>, der die Ergebnisse früherer Aufsätze zusammenfaßt, ist die Festschrift zu ihrem achthundertsten Todestag eher dürftig ausgefallen<sup>13</sup>. Am häufigsten tau-

<sup>6</sup> ROTH F. W. E.: Die Visionen der heiligen Elisabeth und die Schriften der Äbte Ekbert und Emecho nach den Original-Handschriften, Brünn 1884 (ab jetzt zitiert: ROTH, Visionen).

<sup>7</sup> Vgl. KÖSTER K.: Elisabeth von Schönau, Werk und Wirkung im Spiegel der mittelalterlichen Handschriftenüberlieferung, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 3 (1951), S. 243–315.

<sup>8</sup> Vgl. DINZELBACHER, Elisabeth, S. 465, Anm. 28.

<sup>9</sup> Ausnahmen: DAVID-WINDSTOSSER M. (Hg.): Frauenmystik im Mittelalter, Kempten 1919, S. 70–114; GIERATHS G. (Hg.): Deutsche Mystiker, Eine Textauswahl, Einsiedeln 1977; DERS.: Im Leiden Gott begegnen, Erfahrungen großer Mystiker, Einsiedeln 1978; LANCZKOWSKI J. (Hg.): Erhebe dich, meine Seele, Mystische Texte des Mittelalters, Stuttgart 1988.

<sup>10</sup> Zum Beispiel AARNIK L.: Frauen, die ihrer Erfahrung treu blieben, in: STEGGING, Mystik, S. 189–211. BEYER R.: Die andere Offenbarung, Mystikerinnen des Mittelalters, Bergisch Gladbach 1989, widmet ihr S. 79–100 einen erstaunlich breiten Raum. Doch wird der Wert dieser Arbeit durch eine übersteigerte feministische Fragestellung und mangelnde Kenntnis der Theologiegeschichte gemindert. Einige Visionen werden als „hysterische Reaktion, in der sexuelle Erfahrung in quälenden Angstvisionen verschoben wird“, bezeichnet S. 82. Über ihre Visionen zur Aufnahme Mariens in den Himmel heißt es: „Die leibliche Himmelfahrt bedeutet eine wesentliche Erhöhung der Gottesmutter, denn bisher wurde die leibliche Himmelfahrt allein dem Gottessohn zuerkannt. In Elisabeths Visionserfahrung steht Maria also eindeutig mit Christus im gleichen Rang, ein Vorgang, der die Bedeutung der Weiblichkeit in Elisabeths Visionen hervorhebt.“ S. 86. Schon Jahrhunderte vor Elisabeth wird aber die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel von zahlreichen Männern vertreten; vgl. GRILLMEIER A.: Die Entfaltung des kirchlichen Glaubens an die Aufnahme Mariens, in: DERS.: Die leibliche Himmelfahrt Mariens, Frankfurt 1950, S. 50–65.

<sup>11</sup> In LEWIS G. J.: Bibliographie zur deutschen Frauenmystik des Mittelalters, Berlin 1989, nehmen sich die 13 Seiten Literatur für Elisabeth bescheiden neben den 80 Seiten für Hildegard aus.

<sup>12</sup> Elisabeth von Schönau, Leben und Persönlichkeit – Das visionäre Werk und seine Überlieferung, Verbreitung und Wirkung in der mittelalterlichen Welt, S. 17–46. Zitiert: KÖSTER, Leben.

<sup>13</sup> Schönauer Elisabeth Jubiläum 1965, Festschrift anlässlich des achthundertjährigen Todestages der heiligen Elisabeth von Schönau herausgegeben vom Prämonstratenser-Chorherrenstift Tepl in Kloster Schönau, Schönau 1965.

chen noch Arbeiten auf, die unsere Heilige mit Hildegard von Bingen vergleichen<sup>14</sup>. Dies legt sich schon deswegen nahe, da beide Frauen im Briefwechsel miteinander standen. In diesem Vergleich schneidet dann Elisabeth immer schlecht ab. Selbst Kurt Köster, dem wir die sorgfältigste Untersuchung über die Verbreitung der Elisabeth-Handschriften verdanken, schreibt: „Neben der überzeitlichen Größe Hildegards erscheint uns die Gestalt ihrer wenig jüngeren Zeit – und Ordensgenossin Elisabeth heute klein und wenig bedeutend.“<sup>15</sup> „Die Entfaltung einer kraftvollen Persönlichkeit – wie sie in Hildegard von Bingen vor uns steht – war ihr versagt.“<sup>16</sup> Auch das erneut erwachte Interesse an der Frauenmystik ließ Elisabeth nicht aus dem Schatten treten<sup>17</sup>. Der Grund für dieses Desinteresse liegt auf der Hand: Neben großartigen Passagen finden sich in ihrem Werk immer wieder Stellen, die uns heute mehr als andere mittelalterliche mystische Texte befremden. Aber an einem solchen Extremfall läßt sich am besten die Frage nach der Authentizität solcher Texte stellen.

## I. Die anziehende Seite

### 1. Ihre Krise vor der ersten Vision

Elisabeth ist 1147 als achtzehnjährige im Benediktinerinnenkloster Schönaue im Taunus eingekleidet worden. Von den ersten fünf Jahren ihres Klosterlebens hören wir nichts. Dann aber, im Jahr 1152, fällt sie in eine tiefe religiöse Depression. An Pfingsten wird sie nicht so froh wie sonst an

<sup>14</sup> HILPISCH S.: Elisabeth von Schönaue und Hildegard von Bingen, in: Schönaue Elisabeth Jubiläum 1965, S. 47–58; GÖSSMANN E.: Das Menschenbild der Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönaue vor dem Hintergrund der fröhscholastischen Anthropologie, in: DINZELBACHER/BAUER, Frauenmystik, S. 24–47; LOOS J.: Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönaue, in: BRÜCK A. Ph. (Hg.): Hildegard von Bingen 1179–1979, Festschrift zum 800. Todestag der Heiligen, Mainz 1979, S. 263–272; SCHRADER M.: Die heilige Elisabeth von Schönaue. Zu ihrem 800. Todestag, in: Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte 17 (1965), S. 259–261.

<sup>15</sup> KÖSTER, Leben, S. 17.

<sup>16</sup> Ebd. S. 32.

<sup>17</sup> Ausnahme: LEWIS G. J.: Christus als Frau, Eine Vision Elisabeths von Schönaue, in: Jahrbuch für Internationale Germanistik 15 (1983), S. 70–80, die das erste Mal auf eine Vision Elisabeths aufmerksam macht, in der sie die Menschheit Jesu als Virgo sieht. Gegen eine vorschnelle feministische Deutung dieser Stelle ist „aber zu bedenken, daß ... es sich hier nicht um Christus schlechthin handelt, sondern nur um seine menschliche Natur! Diese ist weiblich, da Personifikationen in der lateinischen Sprache – und deshalb auch in der mittelalterlichen Kunst – fast immer feminini generis sind“. DINZELBACHER, Elisabeth, S. 470, Anm. 85.

Festtagen. Diese Dunkelheit des Geistes (*obscuritas animi*) ist nicht vorübergehend, sie bleibt. „Ich konnte nicht vertreiben von meinem Geist die Traurigkeit.“<sup>18</sup> Im nachhinein nennt sie diese Traurigkeit schlecht. Sie wird von Minderwertigkeitsgefühlen geplagt. „Es stiegen in meinen Herzen mehr als gewöhnlich alle meine Fehler auf, und ich machte sie einzeln bei mir groß, und so häufte ich bei mir die Schmerzen“ (Vision 1, 2, S. 4). Sie findet keinen Ausweg mehr, wohin sie sich wendet, ist nur Dunkel. „Ein so großer Ekel umfaßte mich, daß es nichts gab, was meine Seele nicht ekelte“ (ebenda). Vor allem hat sie vor jeder religiösen Übung Abscheu, besonders das früher von ihr so geliebte Psalmengebet ist ihr verleidet. Existentielle Glaubenszweifel steigen in ihr auf, und sie fragt sich: „Wer war jener, der sich so sehr wegen der Menschen erniedrigt hat? Kann denn das alles wahr sein, was von ihm geschrieben steht?“ (ebenda) Sie verweigert Speise und Trank. Bald ist sie körperlich so schwach, daß sie am ganzen Leib zittert. Selbstmordgedanken tauchen auf: „Zuletzt gab mir jener Treulose (= Teufel) ein, meinem Leben ein Ende zu setzen und so die Qualen, unter denen ich so lange leide, zu beenden“ (ebenda). Obwohl sie dieser Gefahr mit Gottes Hilfe entrinnt, hat sie weiterhin schreckliche Teufelerscheinungen. Sie sieht Satan als Knaben im Gewand eines Mönches, als Mohren, als unzüchtigen Priester, der sie bis in den Schlafrum verfolgt. Dann erscheint er ihr in tierischer Gestalt als Hund oder besonders schrecklich als Stier, „der über mir sein Maul öffnete, um mich zu verschlingen“ (Vision I,4, S. 5). Diese Erscheinungen sind von Anfällen und Lähmungen begleitet (Vision I,3, S. 5). Alle damals gebräuchlichen Mittel wendet sie an: Sie läßt über sich beten und die Leidensgeschichte verlesen (Vision I,3, S. 5), bezeichnet sich mit dem Kreuz und betet über sich eine Art Exorzismus (Vision I,3, S. 6). Doch das alles hilft nur eine kurze Zeit.

Die Schilderung dieser Krise scheint auf wirklichem Erleben zu beruhen. Nun kennt auch Hildegard Angstzustände mit körperlichen Lähmungserscheinungen. Hinter diesen Krankheiten sieht sie ebenfalls das Wirken der bösen Geister, die sie zum Glaubenszweifel verführen wollen<sup>19</sup>. Doch setzen diese Krankheiten dort ein, wo sie ihre Aufgabe nicht erfüllen will. Sie wird krank, als sie sich weigert, die Visionen

<sup>18</sup> Die Visionen der heiligen Elisabeth, in: ROTH, Visionen I,2, S. 4. Ab jetzt im Text zitiert: Vision, Buch, Kapitel und Seitenzahl.

<sup>19</sup> Vgl. Das Leben der heiligen Hildegard von Bingen herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von A. FÜHRKÖTTER, Düsseldorf 1968, I,3, S. 49.

aufzuschreiben<sup>20</sup>. Und ihr erster Biograph beschreibt, wie sie, wenn sie anfängt zu gehorchen, sofort gesund wird<sup>21</sup>. Dadurch erhalten ihre Schilderungen rechtfertigenden Charakter: Sie mußte von Gott durch Krankheit und Ängste gezwungen werden, etwas preiszugeben. Der Leser soll spüren: Hier spricht nicht eine Frau, die sich wichtig macht, sondern eine von Gott „Bezwungene“. Von dieser Absicht spürt man bei Elisabeth nichts, da die Angstzustände vor der ersten Vision und erst recht lange vor ihrer Sendung liegen. Bei fast allen Frauen der mittelalterlichen Mystik tauchen Unwürdigkeitserklärungen auf. Sie halten sich nicht würdig solch großer Offenbarungen. Solche Erklärungen können sehr bald zu literarischen Topoi werden: Von sich aus sind die Frauen ungebildet und sündig, also muß alles, was sie dennoch sagen, von Gott stammen. Solche Beteuerungen sollen die Glaubwürdigkeit der Visionen steigern. Bei Elisabeth geht es aber in ihrer Krise nicht primär um ein Sündigsein, wie etwa bei Gertrud der Großen, die vor ihrer entscheidenden ersten Vision in eine Dürre gerät, weil sie überheblich geworden war: „Ich hatte mit dem Einsatz aller Kräfte studiert, war mehr als wißbegierig, und meine geistige Überheblichkeit glich fast einem Turm zu Babel.“<sup>22</sup> Man hört nichts von einer solchen Fehlhaltung, von der Elisabeth durch diese Krise gereinigt werden mußte. Von keiner anderen großen Gestalt der deutschen mittelalterlichen Frauenmystik werden suizidale Gedanken berichtet<sup>23</sup>. Sie selbst sagt auch nicht, daß sie durch übertriebene asketische Übungen an den Rand der psychischen Gesundheit gelangt sei<sup>24</sup>. Elisabeth gelingt es im zeitlichen Abstand so nüchtern und präzise, so wenig mit gängigen Topoi

<sup>20</sup> Vgl. Wisse die Wege, Der heiligen Hildegard von Bingen Wisse die Wege, Scivias, Nach dem Urtext des Wiesbadener kleinen Hildegardis-Kodex ins Deutsche übertragen und bearbeitet von M. BÖCKELER, 6. Auflage, Salzburg 1976, S. 90.

<sup>21</sup> Vgl. Das Leben der heiligen Hildegard von Bingen I,6, S. 53 f.

<sup>22</sup> Gertrud die Große von Helfta, Gesandter der göttlichen Liebe, Ungekürzte Übersetzung von J. LANCZKOWSKI, Heidelberg 1989, I,1, S. 13.

<sup>23</sup> Ob die Teufelerscheinungen wirklich „quantité négligeable im Vergleich zu dem, was andere Ekstatikerinnen, wie z. B. die sel. Christine von Stommeln oder die sel. Eustochia von Padua OSB zu erleiden hatten“ (DINZELBACHER, Elisabeth, S. 478), waren, mag dahin gestellt sein.

<sup>24</sup> Das Bild der sich „kasteienden Nonne“ (OEHL W. [Hg]: Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters 1100–1550, München 1931, S. 113), die dazu neigte, „den in der Frömmigkeit der Zeit liegenden asketischen Zug zu übersteigern“ (KÖSTER, Leben, S. 21; vgl. auch DINZELBACHER P.: Elisabeth von Schönau; in: Lexikon des Mittelalters III, S. 1842), wird weitgehend genährt von entsprechenden Bemerkungen ihres Bruders Ekbert in seinem Trosts Schreiben über ihren Tod (ROTH, Visionen, S. 264 f.). Elisabeth selbst ist viel zurückhaltender im Bekenntnis asketischer Übungen. Die Schilderungen ihres Bruders sind aber für mittelalterliche Heiligenviten so herkömmlich, daß man nicht allzu schnell auf die tatsächliche Askese der Elisabeth schließen darf.



von ihrer seelischen Krise zu berichten, daß das Urteil über sie als einer unreifen Persönlichkeit relativiert werden muß.

## 2. Die Wende in den ersten Visionen

Ihr Bruder Ekbert bezeugt uns ganz feierlich den Beginn ihrer ersten Vision in ihrem 23. Lebensjahr im Jahr 1152 (Vision I,1, S. 4). Mitten in ihrer Krise fällt sie in eine Ekstase und sieht Maria begleitet von Benedikt und einem schmucken Jüngling. Während Maria sie segnet, fallen ihr die Worte in den Sinn: „Fürchte dich nicht, denn nichts von dem wird dir schaden. Den Klang des Wortes hörte ich nicht, sondern ich schaute nur die Bewegung ihrer Lippen deutlich“ (Vision I,5, S. 5 f.). Es folgen dann die Schilderungen weiterer Visionen, in denen ihr Maria aber auch das Kreuzzeichen, eine Taube und ähnliches sichtbar werden. Es sind reine Visionen, Auditionen finden erst später statt; eine Botschaft soll noch nicht vermittelt werden. Ihre Ängste bleiben; als sie bittet, von den sie bedrückenden Träumen befreit zu werden, erscheint ihr die Jungfrau wieder: „Und ich sah sie und beobachtete sorgfältig die Bewegung ihrer Lippen und erkannte, daß sie mich mit meinem Namen Elisabeth nannte; sie fügte nichts weiteres hinzu“ (Vision I,9, S. 8).

Die Kargheit dieser ersten Visionen fällt auf. Alles zielt auf den einen Punkt: Elisabeth soll Mut haben, sich von Gott angenommen, mit Namen angesprochen wissen. Gerade dies braucht sie in ihrer schweren Depression. Den eigenen Namen von den Lippen einer himmlischen Person abzulesen, zeugt von einem so intimen Verhältnis zwischen der Seherin und Gott, wie es sonst erst in der späteren Herz-Jesu- und Brautmystik vorkommt<sup>25</sup>. Ich kenne bei Hildegard keine vergleichbare Vision. Trotzdem bleibt die Transzendenz Gottes gewahrt. Nicht sie wird bei den ersten Visionen in einen jenseitigen Raum versetzt, wie das bei mittelalterlichen Ekstasen üblich war<sup>26</sup>, sondern die erscheinenden Gestalten verlassen die obere Sphäre und treten zu ihr.

Damit sind aber, wie oben gesagt, nicht alle Ängste und Zweifel auf einen Schlag weg. Auch nach der ersten großen Vision erscheint ihr der Böse wieder in der Gestalt eines Stieres (Vision I,7, S. 6). Dabei bemerken ihre Mitschwestern so große Angstzustände an ihr, daß sie deswegen sieben Tage lang für Elisabeth Messen lesen lassen (Vision I,9, S. 7). Erst

<sup>25</sup> Allerdings fällt auf, daß diese intime Nähe sich auch in den späteren Visionen weniger auf Jesus denn auf Maria bezieht; vgl. DINZELBACHER, Elisabeth, S. 476 f.

<sup>26</sup> Vgl. DINZELBACHER P.: Vision und Visionsliteratur, Stuttgart 1981, S. 101–121 (ab jetzt zitiert: DINZELBACHER, Vision). Später treten beide Arten von Visionen auf; vgl. DINZELBACHER, Elisabeth, S. 468–478.

langsam findet Heilung an ihr statt, obwohl sie ein Leben lang für Krankheiten auch psychosomatischer Art empfänglich blieb (Vision I,11, S. 7 f. 17, S. 14 18, S. 14 20, S. 15 41, S. 24 46, S. 26 57, S. 30 67, S. 34 II,5, S. 42). Auch hat sie immer wieder sie beängstigende Teufelerscheinungen (Vision I,29, S. 19 64, S. 33 74, S. 35 79, S. 40). Sie bleibt auch unsicher über die Art ihrer Visionen. Als sie häufig eine Taube sieht, fragt sie sich, ob dahinter nicht der Teufel stecken könne. Ihr Abt, den sie zu Rate zieht, sagt zwar, daß er niemals von einer Teufelerscheinung in Gestalt einer Taube gelesen habe. Trotzdem beruhigt sie das nicht, und sie bleibt kritisch. Erst als sie sieht, daß die Taube sich auf ein Kreuz setzt, glaubt sie, „daß dies nicht der Satan sein könne, da er ein Feind des Kreuzes ist“ (Vision I,12, S. 8).

Vieles nimmt an dem Bericht über ihre ersten Visionen ein: die Kargheit bei aller Intimität, ihr kritischer Geist, der sich nicht mit vorschnellen Antworten zufrieden gibt, und die Originalität, in dem sie etwas von den Lippen der erscheinenden Personen abliest. Auch der Inhalt der Visionen ist anziehend: Das Akzeptiertsein von Gott. Daß ihre Ängste nicht sofort aufhören, spricht eher für den Erlebnischarakter.

### 3. Symbole in den Visionen

Neben der Fülle der Heiligen, die ihr erscheinen, steht die geringe Zahl ganz einfacher Symbole. Da ist das Licht<sup>27</sup>. Es begleitet sie in vielen Visionen aber auch außerhalb (Vision I,18, S. 25). Es ist „jenes große Licht, daß ich zu sehen gewohnt war“ (Vision I,25, S. 14). Wie ein Blitz erscheint es ihr; seine Klarheit überwältigt sie. „Es reicht mir, Herr, deine Gnade, schone meine Schwäche und mildere mir diese zu große Klarheit, weil ich sie nicht aushalten kann“ (Vision I,13, S. 8). Licht steht damit für das Überwältigende der einbrechenden Transzendenz Gottes.

Neben dem Licht sieht sie immer wieder ein Rad<sup>28</sup>. Ich habe 17 Visionen gezählt, in denen das Rad eine Rolle spielt. Das Rad wird meist mit Licht verbunden geschaut (Vision I,5, S. 5 20, S. 11 35, S. 18 39, S. 19 40, S. 20 52, S. 26 67, S. 32 III,29, S. 78). Das Rad sieht aus wie die Sonne (Vision I, 67, S. 32 75, S. 35)<sup>29</sup> und dreht sich sehr schnell (Vision III,29, S. 78). Die Drehbewegungen sind so, daß sich dabei die Mitte öffnet. Aus

<sup>27</sup> Für das Licht in der mittelalterlichen Mystik vgl. LÜERS G.: Die Sprache des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg, München 1926, S. 213–218 (ab jetzt zitiert: LÜERS, Sprache).

<sup>28</sup> Für das Rad in der mittelalterlichen Mystik vgl. LÜERS, Sprache, S. 242 f.

<sup>29</sup> Für den Zusammenhang zwischen Rad und Sonne in der mittelalterlichen Mystik vgl. LÜERS, Sprache, S. 98–102.

ihr treten Maria (Vision I,5, S. 5 35, S. 18), andere Heilige (Vision I,20, S. 11) oder auch die Taube (Vision I,52, S. 26 75, S. 35) heraus. Dieses Rad bedeutet wieder die Unnahbarkeit und Transzendenz Gottes (Vision III,29, S. 78). Das schnelle Drehen zeigt die Dynamik und das Leben Gottes an. Das Rad kann aber auch Symbol irdischer Vergänglichkeit sein, die alles mit sich reißt (Vision III,31, S. 79)<sup>30</sup>.

Fast so häufig wie das Rad erscheint Elisabeth ein Tor. Häufig öffnet es sich zu Beginn der Vision (Vision I,20, S. 11 35, S. 18 73, S. 34). Aus dem geöffneten Tor strahlt das große Licht (Vision I,20, S. 11 25, S. 15), oder das Licht sieht aus wie ein Tor (Vision I,23, S.13). Das Bild des Tores wird ergänzt durch das der Leiter oder Treppe (Vision III,29, S. 78).

Die wenigen immer wiederkehrenden Symbole künden von der Transzendenz Gottes, die sich liebend dem Menschen öffnet und auf ihn zugeht. Es besteht eine Verbindung für den Menschen aus dem Inneren Gottes. Dieses Urgestein der Botschaft der Elisabeth führt in das letzte Geheimnis christlichen Glaubens, und man ist gern bereit, es zu akzeptieren.

#### 4. Im Dienst der kirchlichen Reform des 12. Jahrhunderts

Elisabeth erlebt ihre Visionen in Ekstase. Diese Ekstasen sind mit ohnmachtsähnlichen Anfällen verbunden. Da diese häufig in der Liturgie und damit in der Öffentlichkeit geschehen, können sie nicht verborgen bleiben. Es ist selbstverständlich, daß sie von ihren Mitschwestern bedrängt wird, von ihren Erlebnissen bei solchen Ekstasen zu berichten. Aber nur zur Magistra, der Vorsteherin des Klosters, redet sie darüber. Frühzeitig macht sie sich allerdings Aufzeichnungen. Da erscheint ihr ein Engel, der sie fragt: „Warum verbirgst du das Gold im Schmutz? Dies ist doch ein Wort Gottes, das durch deinen Mund zur Erde gesandt ist, nicht daß du es verbirgst, sondern daß es offenbar wird zum Lob und zur Herrlichkeit des Herrn und zur Rettung des Volkes Gottes“ (Vision I,78, S. 38). Darauf geißelte sie der Engel. Dies wirkt sich so aus, daß sie an diesem Tag von der Terz bis zur Non nicht sprechen kann. Erst als sie dem herbeigerufenen Abt im Beisein der Magistra ein unter ihrem Bett verstecktes Buch mit den Aufzeichnungen ihrer Visionen übergeben hat, kehrt die Sprache zurück. Am Anfang mit vielen Selbstzweifeln begleitet, erzählt sie ihrem Abt Hildelin den in ihren Visionen enthaltenen Auftrag

<sup>30</sup> DINZELBACHER, Elisabeth, S. 481, weist als Vorbild für die von ihrem Bruder Ekbert beeinflusste Interpretation des Rades als Symbol der Vergänglichkeit auf das Rad der Fortuna hin.

zur Reform der Kirche. Dieser predigt diese Reform auf Predigtreisen. Elisabeth hat nicht wie Hildegard die Klausur verlassen und selbst Predigtreisen unternommen. Später veröffentlicht sie mit Hilfe ihrer Bruders Ekbert, der auf ihr Drängen hin in Schönaus als Benediktiner eingetreten ist, ihre Visionen in mehreren Büchern<sup>31</sup>.

Am leichtesten kann man ihre Reformidee in ihrem Werk „Liber viarum“, „Das Buch von den Wegen Gottes“<sup>32</sup>, erkennen. Verschiedene sich überschneidende Gruppierungen in der Kirche werden angesprochen. Bei den Mönchen tadelt Elisabeth, daß sie sich in weltliche Geschäfte voll Habgier mischen und die Nächstenliebe untereinander vernachlässigen (Via X, S. 93). Ihr Heilmittel liegt nicht in der strengeren äußeren Zucht („Die Gebete vermehren sie und das, was ihnen nützt, im Herzen aber widersprechen sie Gott und vernachlässigen die brüderliche Liebe“ Via X, S. 93), sondern in der vertieften inneren Spiritualität. „Erhebt eure Augen in der Kontemplation des Lichts, in welchem das Leben und eure Erlösung wohnt“ (Via X, S. 93). Bei den kirchlichen Amtsträgern fordert sie eine Vita apostolica, ein apostolisches Leben (Via XV, S. 113). Neben Habgier und Unzucht (gedacht ist an Nichteinhaltung der Ehelosigkeit) tadelt sie vor allem mangelnden seelsorglichen Einsatz. „Es gibt unter meinen Hirten solche, die mir gut und friedfertig erscheinen, ach, wie wenige es sind“ (Via XV, S. 114). Auch bei den Eheleuten sieht sie nur wenige, die nach Gottes Willen leben. Gerade aus sexuellem Gebiet gibt es viele Verstöße. Vorehelicher Geschlechtsverkehr ist üblich (Via XIII, S. 104). Die eheliche Treue wird selten gehalten (Via XIII, S. 103). Dadurch zerrütten die Familien.

Trotzdem schlägt sich Elisabeth nicht auf die Seite derer, die eine radikale Reform vertreten und Amt und Ehe grundsätzlich ablehnen. Durch ihren Bruder Ekbert<sup>33</sup> lernt sie frühzeitig die Bewegung der

<sup>31</sup> Lange Zeit hat man den Anteil Ekberts, ähnlich wie den Anteil der Sekretäre Hildegards, an den Schriften sehr hoch eingeschätzt. In dem Maß, wie man erkannt hat, daß bei beiden Mystikerinnen die Bemerkungen über ihr Ungebildetsein auch literarische Stilmittel zur Erhöhung der Autorität ihrer Visionen sind (vgl. DINZELBACHER/BAUER, Frauenmystik, S. 374 f.), wird der Anteil ihrer männlichen Mitarbeiter wieder mehr in der Redaktion der Schriften gesehen. Bei Ekbert kommt hinzu, daß wir eine Reihe eigener Schriften besitzen (ROTH, Visionen, S. 230–342). Sein Stil ist viel mehr spekulativ-systematisch und rhetorisch ausgeprägt als der der Schriften Elisabeths. Vgl. DINZELBACHER, Elisabeth, S. 467 f.; KÖSTER, Leben S. 25 f.

<sup>32</sup> ROTH, Visionen, S. 88–122. Ab jetzt im Text zitiert mit Via und Kapitel und Seitenangaben.

<sup>33</sup> Er kam schon in Bonn, wo er, bevor er 1155/6 nach Schönaus kam, Stifthserr war, mit dieser Sekte in Berührung. 1163 wird er nach Köln und 1167 nach Koblenz gerufen, um gegen die Katharer zu predigen. Er verfaßt das erste theologische Werk gegen die

Katharer kennen, die eine solche Reform vertreten. Deutlich setzt sie sich von ihnen ab. Obwohl sie die verweltlichten Kleriker tadelt, bleibt sie doch dabei, daß diese gültige Sakramente spenden (Via XV, S. 114 f.). Als ihr der Engel eine Bußrede für die Eheleute eingibt, in der die Ehe in düsteren Farben geschildert wird, bekommen sie und ihr Bruder Angst, dies könne Wasser auf die Mühlen der Katharer sein (Via XIII, S. 103). Daraufhin wird sie belehrt, daß die Ehe und mit ihr die Sexualität im Gegensatz zu der Anschauung der Katharer ihren Platz im Schöpfungsplan Gottes haben (Via XIII, S. 104). Eine gewisse Richtung der Katharer hatte die Anschauung vertreten, Ehen seien nur zwischen solchen Christen gültig, die sich bis dahin sexuell enthalten hatten. So sehr Elisabeth den vorehelichen Geschlechtsverkehr tadelt, bekämpft sie doch diesen Radikalismus: „Auch bei denen, die sich nicht enthalten haben, gibt es viele, die bei Gott akzeptiert sind und in einer rechtmäßigen Ehe leben“ (Via XIII, S. 104).

Dieses Konzept entspricht dem Reformwerk, das Bernhard von Clairvaux<sup>34</sup> und Hildegard von Bingen vertreten: Man setzt mehr auf innere Erneuerung denn auf Verschärfung der äußeren Zucht. Bei allem Erneuerungseifer ist man extremen Forderungen abhold. Hier hat Elisabeth eine wichtige Funktion in ihrer Zeit gehabt.

## II. Die befremdliche Seite

Elisabeth wurde angekreidet, daß in ihren Visionen Heilige und Engel sich verärgert und zornig zeigen<sup>35</sup>. Dies ist aber leicht erklärbar. Eine Frau, die wie Elisabeth so emotional reich begabt ist, erfährt Kritik leichter durch eine entsprechende Gefühlsäußerung als durch Worte.

Unangenehm ist, daß Elisabeth sehr häufig mit dem Gericht und der Strafe droht. Gertrud die Große konnte sagen, daß die Hinwendung zu Gott aus Liebe wertvoller sei als die aus Angst vor der Strafe<sup>36</sup>. So ein Gedanke findet sich bei Elisabeth nicht. Sie muß selbst erkennen, daß sie am Anfang in diesem Punkt zu weit gegangen ist. In den Bußpredigten, die Abt Hildelin in ihrem Auftrag hielt, waren Stellen, die bei den Zuhörern die

---

Katharer auf deutschem Boden (PL 195, 11–102). Noch im 17. Jahrhundert wird er in einer Schönauer Abtsreihe „Hammer der Irrlehre der Katharer“ genannt; vgl. DINZELBACHER, Elisabeth, S. 467, Anm. 45.

<sup>34</sup> Das heißt nicht, daß sie Bernhard gelesen habe; vgl. DINZELBACHER, Elisabeth, S. 477.

<sup>35</sup> Zum Beispiel OEHL, Mystikerbriefe, S. 114: „Merkwürdig ist, daß ihre Engel und Heiligen in den Visionen sehr menschliche Züge zeigen, sie zürnen und schmolten.“ Vgl. auch DINZELBACHER, Elisabeth, S. 474 f. KÖSTER, Leben, S. 24.

<sup>36</sup> Vgl. Gesandter der göttlichen Liebe III, 30, S. 123.



Meinung aufkommen ließen, ein konkretes Strafgericht Gottes stünde unmittelbar bevor. Elisabeth behauptet, daß ihr Briefe mit genauen Daten über das Endgericht unterschoben worden seien (Vision III, 19, S. 71). Als die Strafen nicht so bald eintreffen, wird sie verlacht und verspottet (Vision ebenda). Ekbert läßt in späteren Redaktionen, die er vornahm, die erste konkrete Ankündigung des Strafgerichtes aus, weil er offensichtlich spürte, das Elisabeth nicht ganz unschuldig an der aufgeheizten Stimmung war<sup>37</sup>.

Elisabeth, die die Ordensleute tadelt, weil sie sich in Dingen außerhalb des Klosters einmischen, nimmt selbst eindeutig Stellung in einer kirchenpolitischen Frage. Sie stellt sich auf die Seite Friedrich Barbarossas<sup>38</sup> gegen den rechtmäßigen Papst und unterstützt den kaiserlichen Gegenpapst. An Hillin, den Erzbischof von Trier, schreibt sie: „Es sei dir kund, daß der vom Kaiser erwählte mir angenehmer ist.“<sup>39</sup>

Als Elisabeth bekannt geworden war, ließ sie sich als Medium für allerlei Auskünfte benutzen<sup>40</sup>. Besonders ihr Bruder möchte Auskunft haben über ihn bedrängende theologische Fragen. So läßt er über das jenseitige Geschick des als Ketzers verurteilten Origenes anfragen (Vision III, 4, S. 62 f.)<sup>41</sup>. Ihn interessiert, was man unter dem dritten Himmel zu verstehen habe, in den Paulus versetzt worden sei (Vision III, 8, S. 63–65). Und jedesmal geht Elisabeth auf diese Fragen ein, und bekommt dann entsprechende Antworten. Wird da nicht eine Visionärin benutzt, um die theologische Neugierde zu befriedigen? Auch Hildegard von Bingen wollte man verschiedentlich als prophetisches Orakel benutzen, sie aber bleibt wesentlich zurückhaltender in ihren Antworten<sup>42</sup>.

<sup>37</sup> Vgl. KÖSTER, *Leben*, S. 34.

<sup>38</sup> Bruder Ekbert war ein Studienfreund des Kölner Erzbischofs Rainald von Dassel, dem einflußreichen Ratgeber des Kaisers (ROTH, *Vision*, S. 196 f.)

<sup>39</sup> Brief IV, in: ROTH, *Visionen*, S. 140; DINZELBACHER, *Elisabeth*, S. 467, vermutet bei dieser kirchenpolitischen Aktion Beeinflussung ihres Bruders.

<sup>40</sup> Wie dies konkret vonstatten ging, vgl. DINZELBACHER, *Elisabeth*, S. 473 f.

<sup>41</sup> Auch Mechthild von Hackeborn bekommt über das jenseitige Schicksal des Origenes Auskunft (MÜLLER J.: *Lehre und Offenbarung der heiligen Mechthildis*, Regensburg 1890, S. 338). Kennt sie die Schriften Elisabeths, oder wurde diese Frage in den Klöstern häufig ventiliert? Man spricht von einer Origenes-Renaissance des 12. Jahrhunderts; vgl. KÖPF U.: *Hoheliedauslegung, Quelle einer Theologie der Mystik*, in: SCHMIDT/BAUER, S. 65.

<sup>42</sup> Als Hildegard zum Beispiel von einem Mönch Rüdiger über die Lebensdauer eines Mitbruders angefragt wird, antwortet sie: „Gott hat mir auch nicht die Länge oder Kürze der Tage jenes Bruders kundgetan“ (Hildegard von Bingen: *Briefwechsel nach den alten Handschriften übersetzt und nach den Quellen erläutert* von A. FÜHRKÖTER, Salzburg 1965, S. 142).

Über die Aufnahme Mariens in den Himmel dachte man in der Mitte des 12. Jahrhunderts kontrovers. Auch hier möchte Ekbert eine Entscheidung durch seine Schwester herbeiführen; prompt erhält er auch Antwort: Maria starb und ist bald darauf in den Himmel aufgenommen worden. Gegenüber solchen Visionen blieben die zeitgenössischen Theologen<sup>43</sup> reserviert. Sie zitieren zwar ihre Visionen über die Aufnahme Mariens in den Himmel, vermerken aber ausdrücklich, daß sie nicht von der Kirche approbiert seien<sup>44</sup>.

Am gewichtigsten sind die Befremden gegenüber dem Werk: „*Liber revelationum Elisabeth de sacro exercitu virginum Coloniensium*“, „Das Buch der Offenbarungen der Elisabeth über das heilige Heer der Kölner Jungfrauen“<sup>45</sup>. Gemeint ist die heilige Ursula mit ihren Gefährtinnen.

Folgendes ist die Vorgeschichte<sup>46</sup>. In Köln gibt es nachweislich ab dem 4./5. Jahrhundert eine Heiligen Jungfrauen und Märtyrerinnen geweihte Kirche<sup>47</sup>. Im 8. Jahrhundert taucht in Köln ein Offizium zu 11 000 Jungfrauen auf. „Die Zahl 11 000 kommt vermutlich aus einem Lesefehler. Der Strich über XI wurde, was möglich ist, als Angabe für 1 000 statt als Heraushebung der Zahl unter den Buchstaben angesehen.“<sup>48</sup> Im 9. Jahrhundert taucht Ursula als Name für die Anführerin der Jungfrauen auf. Bald bildete sich um ihren Namen folgende Legende<sup>49</sup>: Ursula ist die Tochter eines britischen Königs und trotz ihres Jungfrauengelübdes mit dem heidnischen Königssohn Aetherius verlobt. Auf der Flucht vor der nichtgewollten Ehe wird sie mit ihren Gefährtinnen über Rom, wohin sie eine Art Pilgerfahrt macht, nach Köln verschlagen. Die Stadt war gerade von einem heidnischen Heer belagert. Von diesem gefangengenommen, erlitten alle den Märtyrertod. Auf Fürsprache der Verstorbenen wurde Köln von der Belagerung befreit. Da diese Legende zum Ruhm der Stadt Köln beiträgt, war sie dort sehr beliebt. 1106 erneuerte man in Köln die Stadtbefestigung, um Heinrich IV., der in die Stadt geflohen war, vor seinem Sohn besseren Schutz zu gewähren. Bei der Errichtung eines Grabens in der Nähe der Ursulakirche stieß man auf ein ausgedehntes Gräberfeld aus römischer Zeit. Da lag der Glaube nahe,

<sup>43</sup> In der Mönchsspiritualität findet diese Vision eher Eingang; vgl. DINZELBACHER, Elisabeth, S. 464.

<sup>44</sup> Vgl. KÖSTER, Leben, S. 40.

<sup>45</sup> ROTH, Visionen, S. 123–138. (Ab jetzt im Text zitiert: Ursula, Kapitel mit Seitenzahl.)

<sup>46</sup> Zum folgenden: LEVISON W.: Das Werden der Ursula Legende, Köln 1928 (ab jetzt zitiert: LEVISON, Ursulalegende); SOLZBACHER J./HOPMANN, V.: Die Legende der heiligen Ursula, Köln 1963.

<sup>47</sup> Daß der Stein mit der Inschrift des Clementius keine mittelalterliche Fälschung ist, sondern in der Zeit der Spätantike reicht, steht seit LEVISON, Ursulalegende, S. 3–25, fest.

<sup>48</sup> HOPMANN V.: Ursula, in: LThK 10, S. 574.

<sup>49</sup> Die beiden *Passiones Ursulae* sind im 10. und 11. Jahrhundert entstanden; vgl. LEVISON, Ursulalegende, S. 58–107.

man habe die Reliquien der Heiligen Jungfrauen gefunden<sup>50</sup>. 1155–1164 sind Benediktiner der Köln gegenüberliegenden Deutzer Abtei bei der Ausgrabung neuer Gebeine beteiligt. Jetzt tauchen auch „tituli“, Steine mit Inschriften, die die Zugehörigkeit zu den Begleiterinnen der Ursula bezeugen, auf<sup>51</sup>. Diese sind mit Sicherheit Fälschungen. Wer alles an diesen Fälschungen beteiligt war, läßt sich nicht mehr feststellen. Sicher dürfte an ihnen der Küster der Deutzer Kirche, Theoderich, nicht unschuldig gewesen sein.<sup>52</sup> Der Deutzer Abt Gerlach, in dessen Besitz die Gebeine gelangten, ist mit Ekbert befreundet<sup>53</sup>. So nimmt es nicht wunder, daß er schon im Jahr der Auffindung Gebeine nach Schönau schickt. Eines gehört nach dem beigegebenen Titulus der heiligen Verena (Ursula II, S. 123 f.). Es setzt eine besondere Verehrung dieser Heiligen in Schönau ein, und prompt erscheint diese Heilige Verena auch Elisabeth (Ursula II, S. 124). Nun waren aber auf dem Gräberfeld auch offensichtlich männliche Gebeine gefunden worden. Eines davon hatte der Deutzer Abt ebenfalls nach Schönau geschickt. Auch der Besitzer dieses Gebeins erscheint Elisabeth und stellt sich als Ritter Cesarius vor, der Ursula begleitet haben will. Elisabeth ist keineswegs von dieser Kunde überzeugt. „Diese Rede führte mich in großen Zweifel. Ich glaubte nämlich, wie es auch alle meinen, die die Geschichte der britischen Jungfrauen lesen<sup>54</sup>, daß die selige Gemeinschaft ohne Begleitung von Männern gereist sei“ (Ursula III, S. 124). Inzwischen ereignet sich folgendes: „In dieser Zeit, in welcher die beiden genannten Märtyrer gefunden worden sind, entdeckte man unter den Gräbern der Jungfrauen viele Leiber heiliger Bischöfe und anderer großer Männer; es waren in den Grabmälern der einzelnen Steine beigegeben, die Aufschriften trugen, durch die man erkennen kann, wer oder woher sie waren“ (Ursula IV, S. 124). Den Fälschern genügte nicht, einfache Soldaten als männliche Begleitpersonen zu erfinden, es mußten gleich „große Männer“, am besten Bischöfe sein. Ja, sie erfanden auch einen Kardinal Vincentius (Ursula VII, S. 126), am Ende sogar einen Papst Cyriacus. Sie legten einem Gebein einen Stein mit folgender Aufschrift bei: „Heiliger Cyriacus, Papst zu Rom, der mit Freunden die Jungfrauen aufgenommen hat und mit ihnen nach Köln gelangt das Martyrium erlitt“ (Ursula VII, S. 126). Jetzt bekommt auch der Abt Gerlach von Deutz Bedenken: „Er hatte einen Verdacht über die, die die heiligen Gebeine gefunden hatten, ob sie nicht gar aus Gewinnsucht die Tituli böseartig zusammengeschrieben hätten“ (Ursula IV, S. 124). Deswegen schickt er die kostbarsten und auffälligsten Tituli nach Schönau in der Hoffnung, Elisabeth „könne durch die Gnade des Herrn etwas über sie offenbart werden, im Verlangen . . ., sicher zu werden, ob man ihnen glauben müsse oder nicht“ (Ursula IV, S. 124). Elisabeth geht gern auf dieses Verlangen ein. „Ich sehnte mich vom

<sup>50</sup> Vgl. LEVISON, Ursulalegende, S. 107 f.

<sup>51</sup> 1933 wurden zwei solcher Tituli gefunden; vgl. LEVISON W.: Miscellen, in: Bonner Jahrbücher 139 (1934), S. 227 f.

<sup>52</sup> Vgl. KÖSTER, Leben, S. 29.

<sup>53</sup> Vgl. LEVISON, Ursulalegende, S. 115.

<sup>54</sup> Sie kennt die Zweite Passio; vgl. LEVISON, Ursulalegende, S. 116.

Herrn die Offenbarungen zu empfangen, die von mir erwartet wurden.“<sup>55</sup> Trotzdem bleiben ihre und des Abtes Zweifel an der Echtheit der Reliquien. Aber die heilige Verena erscheint und löst alle Zweifel: Nach der ursprünglichen Legende haben die Jungfrauen selbst Steuermannsdienste übernommen. „Demnach ist es doch sehr wahrscheinlich, daß sie ohne Begleitung von Männern reisten“ (Ursula VI, S. 126). Verena aber erinnert Elisabeth daran, daß der treusorgende Vater der heiligen Ursula, der britische König, seine Tochter nicht ohne männlichen Schutz haben reisen lassen (ebenda)<sup>56</sup>. Die Bischöfe stammen aus der Heimat der Ursula. Als die Heilige mit so vielen Gefährtinnen aufbricht, erregt dies so viel Aufsehen, daß auch Bischöfe davon hören und sich ihrer Reise anschließen (Ursula VI, S. 125). Nun hatte der Fälscher auch einen Titulus mit der Aufschrift: Heiliger Pantalus, Bischof von Basel, angefertigt. Doch auch das bietet für die heilige Verena keine Schwierigkeit. Wie fromme mittelalterliche Pilger ziehen Ursula und ihre Gefährtinnen nach der heiligen Stadt Rom und kommen dabei über Basel, dessen Bischof mit ihnen geht (ebenda S. 125 f.). Bei einer so bedeutenden Gestalt wie die eines Papstes wird die Erzählung besonders beredt: Cyriacus war schon über ein Jahr Papst, als er noch vor der Ankunft der heiligen Ursula in Rom in einem Traum die Verheißung bekommt, er werde, falls er sich den britischen Jungfrauen anschließe, mit ihnen die Palme des Martyriums erhalten. Als das Schiff mit den Jungfrauen in der heiligen Stadt landet, nimmt er sie freudig auf, verzichtet auf Amt und Würde, ernennt seinen Nachfolger und schließt sich ihnen auf ihrer Fahrt nach Köln an (Ursula VIII, S. 126 f.). Soweit der Visionsbericht der heiligen Verena. Elisabeth bleibt weiter skeptisch. „Ich schaute in die Listen der römischen Päpste und fand dort keinen mit dem Namen des heiligen Cyriacus“ (Ursula VIII, S. 127). Solche Papstlisten besaßen die meisten Klöster. Eine aus dem Kloster Schönaue, allerdings erst aus dem Spätmittelalter, hat W. E. Roth veröffentlicht<sup>57</sup>. Nebenbei bemerkt, relativiert diese Bemerkung auch die angebliche Ungebildetheit der heiligen Elisabeth (Vision I, 68, S. 33). Doch auch diesen Zweifel kann Verena zerstreuen. Cyriacus war vor der Ankunft der Ursula in Rom von allen hochgeachtet; doch als er sein Amt aufgab und sich den Jungfrauen anschloß, war es mit seinem Ansehen dahin: „Alle widerrieten ihm, besonders die Kardinäle, die ihn für einen Irren hielten, weil er sich nach der Torheit einiger Weiblein richtete“ (Ursula VII, S. 126). Dadurch erklärt sich auch, daß Cyriacus nicht in den Listen erwähnt wird. „Dies geschah aus Ärger des Klerus, weil er nicht in der Ordnung seiner Würde bis zu Ende verbleiben wollte“ (Ursula VIII, S. 127). Mit anderen Worten, man wollte keinen Verrückten in die Papstlisten aufnehmen.

<sup>55</sup> Natürlich hat man Elisabeth auch zu solchen Ekstasen, in denen sie glaubte, Visionen zu erhalten, gedrängt; vgl. LEVISON, Ursulalegende, S. 117, und Anm. 1. Dennoch hat sie auch von sich aus Verlangen nach solchen Offenbarungen.

<sup>56</sup> Vor Elisabeth versuchte schon ein Mönch aus St. Pantaleon zu erklären, wie Männer in der Begleitung der Ursula gelangten; vgl. LEVISON, Ursulalegende, S. 108 f. Dessen Schrift kennt Elisabeth offensichtlich nicht.

<sup>57</sup> Vision, S. 161–163.

Wir brechen mit den Bericht aus dem Buch über die heilige Ursula ab<sup>58</sup>. Das, was hier so befremdlich wirkt, ist nicht allein, daß Elisabeth einer Fälschung aufsitzt und sie durch Visionen bestätigt. Würde man ihr vorwerfen, daß sie die Anachronismen (z. B. Kardinäle in der alten Kirche) nicht erkannt habe, würde man selbst in einen Anachronismus verfallen. Bei dem mangelnden Geschichtsbewußtsein überstieg es die Fähigkeit einer mittelalterlichen Nonne, so etwas zu erkennen. Es tauchen aber schon damals Bedenken an der Echtheit der Tituli auf. Welcher Art die Bedenken bei dem Deutzer Abt waren, läßt sich nicht mehr sagen. Die Bedenken der Elisabeth stützen sich auf die Frage: Wie kommen Männer, ja sogar Bischöfe und ein Papst, in die Begleitung der heiligen Ursula? Sie geht diese Bedenken auf rationale Art an: Sie schaut in den Papstlisten nach, ob es dort einen Cyriacus gibt. Ihre rationalen Nachforschungen geben ihren Bedenken recht: Der Name fehlt in den Listen. Jetzt, meint man, müßte sie die Fälschungen durchschauen. Dann aber erhält sie in einer Vision einen Bescheid, der ihre Zweifel auf eigentümlich „rationale“ Art zu lösen sucht: Die Verärgerung über seine frühzeitige Abdankung hat die Kleriker veranlaßt, den Namen des Cyriacus in den Listen zu unterschlagen. Elisabeth war also keineswegs die kindlich naive, etwas leichtgläubige Frau, die von außen lenkbar gewesen wäre. Sie geht ihren eigenen Zweifeln nach. Und warum bleibt sie nicht bei ihnen und verfolgt sie weiter? Weil sie so gern geglaubt hat. Als ihr die Märtyrer erscheinen, und sie sich für eine solche Erscheinung für unwürdig erklärt, sagt die heilige Verena zu ihr: „Sensimus, quoniam multum nos invitavit desiderium cordis tui, et propterea venimus visitare te. Wir spüren, daß uns der Wunsch deines Herzens sehr eingeladen hat, und deswegen sind wir gekommen, dich zu besuchen“ (Ursula V, S. 125). Hier wird in aller Offenheit eingestanden, daß das *desiderium cordis* bei der Entstehung ihrer Visionen eine Rolle spielt. Aus heutiger Sicht heißt dies: Das Verlangen ihres Herzens war stärker als alle rationalen Zweifel und produzierte schließlich solche Visionen. Damit wollen wir der heiligen Elisabeth keinerlei böse Absicht unterschieben; sie selbst hat bestimmt an die Echtheit ihrer Ursulavisionen geglaubt. Trotzdem bleibt dieser Tatbestand für uns befremdlich und läßt fragen, wie weit man der Elisabeth insgesamt glauben darf.

### III. Die Authentizität der Vision

Bis jetzt sprachen wir von anziehenden und befremdlichen Seiten im Werk der Elisabeth. Dies sind aber mehr subjektive und ästhetische Kategorien.

<sup>58</sup> Weitere Einzelheiten vgl. LEVISON, Ursulalegende, S. 117–120.



Auch das Anziehende kann falsch und das Befremdliche wahr sein. Wir müssen uns die Frage nach der Realität dieser Erscheinungen stellen. In dem wiederauflebenden Interesse an der mittelalterlichen Frauenmystik, die doch weitgehend Erlebnismystik<sup>59</sup> war, wird diese Frage bei den Spezialisten selten gestellt, während sie vom breiten Publikum aufgeworfen wird<sup>60</sup>. Dies mag daran liegen, daß sich an dem Gespräch über Frauenmystik, das sich zwischen Historikern und Germanisten abspielt, heute<sup>61</sup> kaum Theologen beteiligen. So wundert es nicht, daß man dort, wo man die Frage nach der Authentizität streift, Auskünfte erhält wie: „Dem Historiker werden hier viele Fragen offen bleiben.“<sup>62</sup> oder „Zu einer theologischen Untersuchung über mittelalterliche Visionen fühlt sich der Autor nicht befähigt; es kann daher wohl beschrieben werden, was mittelalterliche Theologen über dieses Phänomen aussagten, nicht aber, welche der Offenbarungen für den heutigen Gläubigen als wahr oder falsch, verbindlich oder unverbindlich anzusehen seien.“<sup>63</sup> So sehr eine solche Zurückhaltung sympathisch ist, hilft sie nicht dem heutigen Leser, und vor allem geht sie an der Grundintention der Verfasserinnen dieser Texte vorbei. Schon eine heilige Hildegard tritt mit einem großen Sendungsbewußtsein an ihre Leser heran und verlangt aufgrund der Offenbarungen, die ihr zuteil wurden, Glaube. Ähnlich verhält sich dies auch mit Elisabeth. In einem Brief an den Erzbischof Hillin von Trier verlangt sie von ihm die Anerkennung des kaiserlichen Gegenpapstes. So beginnt ihre Anrede: „Ein kleiner Funke, ausgesandt vom Throne der großen Majestät, und eine Stimme, donnernd in das Herz eines gewissen Menschenwurmes, spricht.“<sup>64</sup> In einem Brief an ihren Bruder Ekbert macht Elisabeth sich Gedanken über die Wirkung, die im Volk über ihr Botschaft entstehen kann. Sie sieht folgende Alternative: Einige werden es ihrer Heiligkeit und ihrer Verdiensten zuschreiben, das heißt, in ihren Schriften

<sup>59</sup> Vgl. DINZELBACHER P.: Europäische Frauenmystik des Mittelalters, in: DINZELBACHER/BAUER, Frauenmystik, S. 13–17.

<sup>60</sup> Als Beispiel: Die wissenschaftliche Studientagung vom 22. bis 25. Februar 1984 in Weingarten über das Thema Frauenmystik. Über die Diskussionen im Anschluß an die einzelnen Referate, an denen sich auch ein breiteres Publikum beteiligte, heißt es: „Immer wieder brach das Problem der Authentizität der Texte bzw. die Frage, inwieweit diese reales Erleben widerspiegeln, durch“ (BAUER D. R.: Diskussionsüberblick, in: DINZELBACHER/BAUER, S. 374).

<sup>61</sup> Bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts war dies anders; vgl. DINZELBACHER, Vision, S. 6 f.

<sup>62</sup> RINGLER S.: Die Rezeption mittelalterlicher Frauenmystik als wissenschaftliches Problem dargestellt am Werk der Christine Ebner, in: DINZELBACHER/BAUER, Frauenmystik, S. 194.

<sup>63</sup> DINZELBACHER, Vision, S. 5.

<sup>64</sup> Briefe VI, in: ROTH, Visionen, S. 140; vgl. auch ebenda 10, S. 144; 11, S. 145.

Produkte ihrer Gelehrsamkeit und Frömmigkeit sehen. Andere werden sagen, „alles seien Einbildungen einer Frau...“, oder Satan habe sie getäuscht“ (Vision I,1, S. 2). Beide Gruppen verfehlen aber die Wirklichkeit. Was sie sagt, ist ihr in einer Offenbarung von Gott gegeben. Damit steht sie in einem Dilemma: „Denn einerseits erkenne ich, daß es für mich gefährlich ist, die Großtaten Gottes zu verschweigen, andererseits fürchte ich, daß es noch gefährlicher ist, davon zu reden“ (ebenda S. 3)<sup>65</sup>. Trotz aller Bedenken ringt Elisabeth sich zum Reden durch, weil sie überzeugt ist, mittels der Erscheinungen spreche Gott durch sie. Damit steht der Leser aller Zeiten vor der Entscheidung, ob er ihr glaubt oder nicht. Ähnlich dürfte dies bei den meisten Vertreterinnen der mittelalterlichen Frauenmystik sein.

Hermeneutisch geschult müssen wir diese Frage noch differenzierter angehen: Die Erscheinungen liegen uns in literarischer Form vor. „Die Nonnenliteratur ist nur von ihrer eigenen literarischen Struktur aus zugänglich.“<sup>66</sup> Literarische Texte werden nur dann richtig verstanden, wenn man ihre Form erfaßt hat. Können die Erzählungen von Visionen nicht literarische Stilmittel oder gar Fiktionen sein? Das frühe Mittelalter ist auch eine Zeit der Fälschungen. Könnte der Anspruch, von Gott durch Visionen gesandt zu sein, nicht eine Fälschung darstellen? Peter Dinzelsbacher, ein hervorragender Kenner der mittelalterlichen Visionsliteratur, schreibt: „Dagegen nimmt sich die Zahl der nachweislich unechten Visionen allerdings als *quantité négligeable* aus.“<sup>67</sup> Gemeint sind dabei bewußte Fälschungen, die meistens in dem Sinn *bona fide* begangen sind, weil man sie für einen guten Zweck unternahm<sup>68</sup>. Fälschung wäre es auch dort, wo die „Vision“ nur „eine fiktive, besonders wirksame Form didaktischer Vermittlung“ ist, wobei „die Zeitgenossen an die faktische Realität des Berichteten glaubten“.<sup>69</sup> Für Elisabeth dürfen wir eine

<sup>65</sup> Mechthild von Magdeburg hat die gleiche Erfahrung auf die Formel gebracht: „Nun fürchte ich Gott, wenn ich schweige, und ich fürchte unverständige Menschen, wenn ich schreibe.“ Mechthild von Magdeburg: *Das fließende Licht der Gottheit nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung* herausgegeben von H. NEUMANN, München 1990, III, 1, S. 74.

<sup>66</sup> RINGLER S.: *Die Rezeption mittelalterlicher Frauenmystik als wissenschaftliches Problem*, S. 179. Auf die Kontroverse zwischen Ringler und Dinzelsbacher, wie weit hinter der literarischen Form der Nonnenviten auch Erfahrungen von einzelnen Menschen stehen, kann hier nicht eingegangen werden; vgl. dazu LANGER O.: *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie, Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*, München 1987, S. 121.

<sup>67</sup> DINZELBACHER, *Vision*, S. 57.

<sup>68</sup> Vgl. ebenda S. 52f. S. 60–64 werden auch Beispiele sicher und wahrscheinlich unechter Visionen aufgezählt.

<sup>69</sup> RINGLER, S. 193 f.

bewußte, wenn auch bona fide vorgenommene, Fälschung für den Kern ihrer Botschaft ausschließen. Soviel Raffinesse traut man der von allen Zeitgenossen als heiligmäßig beschriebenen Nonne nicht zu. Zudem hätte sie dann kaum eigene Zweifel und Irrtümer eingestanden<sup>70</sup>. Könnten die Visionen ein literarisches Stilmittel gewesen sein? Literarische Stilmittel werden dort verwandt, wo der gebildete Leser sie als solche erkennen kann. Wenn ich ein Märchen erzählte, weiß der erwachsene Zuhörer, daß ich jetzt nichts über die Geschichtlichkeit des Erzählten aussagen will. In mittelalterlichen Romanen tauchen Visionen als Stilmittel auf. Da sie der Leser als Erfindungen des Schriftstellers erkennen konnte, sind sie keine Fälschungen. Es gibt keinerlei Hinweis, daß die zeitgenössischen Leser der Werke der Elisabeth ihre Visionen als Stilmittel erkennen konnten. Es bleibt dabei: Elisabeth hielt die geschilderten Erlebnisse für wahr, literarische Fälschung oder Stilmittel scheiden aus.

Dennoch stehen wir damit noch nicht unvermittelt an ihren Erlebnissen. Gut kennzeichnet Dinzelbacher die Vermitteltheit solcher Erlebnisse in den auf uns gekommenen Schilderungen: „Die erste Phase bildet das Erleben selbst, nach Auskunft aller Mystiker nicht adäquat beschreibbar. Erst im nachhinein – vom Geschehen in ähnlicher Weise getrennt, wie dies jedem Menschen vom Erinnern an Träume vertraut ist – versucht der Mystiker, sich sein Erlebnis zu vergegenwärtigen und eine möglichst angemessene sprachliche Form dafür zu finden. Diese schreibt er dann nieder oder erzählt sie jemandem, der sie seinerseits niederschreibt. Mit der Niederschrift und im Anschluß daran beginnt ein Prozeß der Überarbeitung – teilweise noch durch den Mystiker selbst. . . Etwas verfälschen muß auch – nolens volens – die häufig gegebene Aufzeichnung in Latein und nicht in der Volkssprache. Zweifellos ist also die Erlebnisqualität vielfach gebrochen.“<sup>71</sup>

Dennoch sind wir noch nicht am Ende unserer Frage. Das Erlebnis kann ja rein subjektiver Art sein. Ohne daß es sich die „Visionärin“ bewußt wird, könnte ja das Erlebnis z. B. eine rein psychisch bedingte Projektion ihrer eigenen Vorstellungen sein und jedes Widerfahrnis<sup>72</sup> fehlen. Die Seherin würde wirklich etwas erleben, was aber keinerlei Offenbarungsscharakter enthielte. Da der Begriff der Echtheit sofort die Vorstellung assoziiert, jedes Wort der uns vorliegenden Visionsberichte stamme ungebrochen von Gott, möchte ich lieber von der Authentizität sprechen.

<sup>70</sup> „Ein Fälscher oder auch nur ein minder sicherer Seher würde kaum so offen einen Irrtum in spiritualibus zugeben.“ DINZELBACHER, Elisabeth, S. 474.

<sup>71</sup> BAUER, Diskussionsüberblick, S. 374.

<sup>72</sup> Dieser Begriff war in der Diskussion um die neutestamentlichen Auferstehungsberichte hilfreich.

Authentisch ist ein Visionsbericht, der auf ein wirkliches Erlebnis (Ausschluß von Fälschung oder literarischem Stilmittel) zurückgeht, das selbst wieder, bei aller Subjektivität, auf einem Widerfahrnis Gottes fußt. Authentizität eines Berichtes schließt also eine Gebrochenheit der Gotteserfahrung durch die oben geschilderten Stufen menschlicher Vermittlung ein.

Jetzt können wir die entscheidende Frage stellen: Sind die Berichte der Elisabeth in diesem Sinn authentisch? Nach dem, was wir oben gesehen haben, sind ihre Ursulavisionen nicht authentisch, sie sind reine Projektionen ihre Wunschdenkens. Wie aber steht es mit den Texten, die wir unter I vorgestellt haben? Sind sie auch unauthentisch, weil wir dies für die Texte von II festgestellt haben? Allgemeiner ausgedrückt: Sind alle Visionsberichte einer Person unglaublich, bei der man nicht-authentische Texte festgestellt hat, oder umgekehrt: Sind alle Berichte authentisch, wenn man die Authentizität einiger annimmt? Dieses Junktim besteht nicht. Als christlicher Theologe setze ich voraus, daß es in dem oben beschriebenen Sinn authentische Offenbarungsberichte gibt. Andernfalls könnte die Schrift nicht mehr Grundlage des Glaubens sein. Das Theologumenon von dem Ende der Offenbarung mit dem Tod des letzten Apostels hat Kirche und Theologie der Vergangenheit nicht daran gehindert, spätere „Privatoffenbarungen“ anzunehmen. Das heißt, ein gläubiger Mensch darf mit der Möglichkeit von authentischen Visionen mittelalterlicher Mystikerinnen rechnen, und er darf es noch dort, wo man einer solchen unauthentische Berichte nachgewiesen hat. Wie ist dies möglich? Ich kann mich hier nicht näher auf die Theologie von solchen authentischen Visionen einlassen; das was Karl Rahner 1958 dazu geschrieben hat, ist immer noch maßgeblich<sup>73</sup>. Das Widerfahrnis Gottes spielt sich in der letzten Personmitte eines Menschen ab. Wenn es nach oben in jenen Bereich des Menschen, in dem Begriffe gebildet und Sprache gesprochen wird, kommt, hat es schon eine Reihe Schichten unseres Inneren durchdrungen. Wie eine Quelle, die vom Innern ans Tageslicht stößt, viele Schichten der Erde durchfließt und von dort Farbe und Geschmack annimmt, hat die Botschaft Gottes, bevor sie von einem Menschen ausgesprochen werden kann, viele Schichten seiner Persönlichkeit durchflossen und hat von dort ihre zeitgeschichtliche und persönliche Farbe angenommen. Das alles hindert die Quelle nicht, daß sie dennoch Wasser und das Erleben, daß es dennoch Gottes Botschaft enthält. Doch fließt die Quelle nicht immer, Visionen ereignen sich nicht dauernd. Dann kann Wasser von anders woher in den freigewordenen Raum fließen und

---

<sup>73</sup> RAHNER K.: Visionen und Prophezeiungen: QD 4, Freiburg 1958.

sich als Quelle von Innen ausgeben. So können auch Wünsche und Sehnsüchte in den freigewordenen Raum einfließen und sich als Vision darstellen. So etwas geschah bei Elisabeth mit Sicherheit bei ihren Ursulavisionen. Müssen deswegen alle anderen Visionen auch unauthentisch sein? Verneint man diese Frage, dann muß man sehr sorgfältig bei den Visionsberichten der Elisabeth zwischen authentischen und nicht-authentischen Stellen scheiden und selbst, wo man auf Authentisches stößt, ist mit subjektiven Eintrübungen zu rechnen, die sich kaum mehr von dem ursprünglich von Gott Gewollten scheiden lassen. Dies ist eine mühselige aber notwendige Arbeit für den, der sich auf Elisabeth einläßt. Bei den anderen Gestalten der Frauenmystik, bei denen sich das Problem deswegen nicht so scharf stellt, weil es nicht so offensichtlich unauthentische Texte gibt, dürfte es nicht viel anders sein. Mit der These, entweder nimmt man alles oder nichts an, kommt man offensichtlich nicht weit. Eine solche sensible Scheidung der Texte steht weitgehend noch aus.



## Von der Heiligkeit der Heimat – die heiligen Orte zu Arenberg

*Zum 100. Todestag von Johann Baptist Kraus*

Religion ist ein Zeichen für die Existenz des Menschen. Sie weist auf den Menschen hin und stellt ihn vor das Ganze seines Lebens. Erfahren wird sie im Heiligen, dem *mysterium tremendum et fascinosum*, das den Menschen ganzheitlich erfaßt, die Fraglosigkeit seines Alltags unterbricht und seine Existenz neu orientiert<sup>1</sup>. Im Heiligen findet der Religionsprozeß zu einer handgreiflichen Realität. Es ist daher die Grundkategorie der Religion; sie spricht ihre existenzielle Realität an und macht sie theologisch begreifbar. Sie eignet sich insbesondere für die Analyse von Phänomenen, welche von der Lebenskraft der Religion zeugen.

Ein Beispiel solcher Lebenskraft ist Geschichte und Gegenwart der Wallfahrt zu Kirche und Anlagen von Arenberg, einem Ort bei Koblenz. Seit Mitte des letzten Jahrhunderts durch den Willen einer Person, des Pfarrers Johann Baptist Kraus, ins Leben gerufen, in der Vergangenheit durch die Identifikation der Ortsbewohner und -bewohnerinnen mit seinem religiösen Programm gestaltet, gewinnt sie – trotz vieler Widerstände – im Verantwortungsgefühl heutiger Ortsansässiger eine neue Gegenwart. Ihre Phänomenalität eignet sich, die religiöse Bedeutung des Christentums punktuell, aber zugleich exemplarisch anzusprechen.

Der hundertste Todestag des Pfarrers Kraus am 16. März 1993 steht daher nicht nur in einem historischen, sondern in einem theologischen Zusammenhang. Er verweist nicht allein in die Vergangenheit, sondern auch auf die gegenwärtige Lage christlicher Religiosität; er wirft nicht nur Tatsachen-, sondern auch Ansatzprobleme kirchlicher Existenz auf. An der Wallfahrt nach Arenberg kann punktuell gezeigt werden, was katholisch geprägte Religiosität im letzten Jahrhundert war und woraufhin sie auf diesem Hintergrund heute in neuer Weise entworfen werden kann. Die Auseinandersetzung mit der Kreativität vergangener kirchlicher Existenz tritt folglich in den Dienst deren gegenwärtiger Neubesinnung.

### 1. Die heiligen Orte zu Arenberg – ein ultramontan-romantisches Religionsprogramm

Die Wallfahrt nach Arenberg entstand aus der nach Trier. Denn auf dem Hintergrund des sog. Kölner Ereignisses von 1837 führte die Heilig-Rock-

<sup>1</sup> Vgl. zu diesem Phänomen das klassische Werk deutscher Religionswissenschaft: R. OTTO: *Das Heilige*. München 1985 (Originalausgabe 1917). Unter religionsgeschichtlicher Perspektive vgl. M. ELIADE: *Das Heilige und das Profane*. Frankfurt 1987 sowie DERS.: *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*. Frankfurt 1986.

Wallfahrt von 1844 einerseits zu einer Formierung des rheinischen Katholizismus gegen die preußisch-staatliche Bevormundung und gab ihm andererseits ein probates Ausdrucksmittel an die Hand. Wallfahren bedeutete spirituelle wie politische Sammlung. Katholiken und Katholikinnen machten sich in hellen Scharen auf den Weg und demonstrierten damit zugleich, daß sie ein echter Faktor in der Gesellschaft waren.<sup>2</sup> Sie zeigten, daß der Glaube, dem sie anhingen, Vergemeinschaftung ermöglichte und Identität auch in der neuen staatlichen Landschaft Deutschlands stiftete. Sie belegten die Kraft des Katholizismus, Existenz zu begründen, und gaben zugleich einen Ort, diese Kraft auch zu erfahren.

Zwei Projekte fanden in der Wallfahrt des 19. Jahrhunderts zu einer kontrastreichen Synthese: Zum einen der Ultramontanismus, der gegen den Rationalismus in Kirche und Theologie zu Felde zog und in der katholischen Konfession ein Bollwerk gegen die französisch-revolutionären Tendenzen der Gesellschaft erhoffte<sup>3</sup>; und zweitens die Romantik, die gegen die Vernunftgläubigkeit der Aufklärung Herz und Gefühl des Menschen zum Ausdruck bringen wollte und die gegen das aristokratische Prinzip eine Option für das Volk und seine Lebensweisheit zog. – In Koblenz waren beide Strömungen stark vertreten; das geistige Klima dieser Stadt wurde zeitweise von Joseph Görres und Clemens Brentano geprägt. Der Katholizismus bot beiden eine Plattform, ihre Ideen zu äußern. Es ist daher nicht verwunderlich, daß sich in der Wallfahrt nach Arenberg die ultramontane und die romantische Perspektive als tragende Pfeiler nachweisen lassen.

Johann Baptist Kraus, zur Zeit der Heilig-Rock-Wallfahrt 1844 Pfarrer des kleinen bäuerlich und bergmännisch geprägten Ortes am Weg von Koblenz in den Westerwald, fand in diesem Rahmen zu seiner Lebensaufgabe<sup>4</sup>. Er initiierte und organisierte in seiner fast 60jährigen Seelsorge von 1834 bis 1893 eine Wallfahrt, für die es in Arenberg weder eine lokale Tradition noch einen unmittelbar zwingenden Anlaß gab. Er entwickelte dabei eine eigene religiöse Konzeption, die zugleich auf

<sup>2</sup> Vgl. W. SCHIEDER: Kirche und Revolution. Sozialgeschichtliche Aspekte der Trierer Wallfahrt von 1844. In: Archiv für Sozialgeschichte 14 (1974) 419–454.

<sup>3</sup> Für diese Frontstellung, nicht für das zentralistisch-papistische politische Programm ist Joseph Görres ein Exponent; mangels echter politischer Alternative der zum Katholizismus bekehrten Romantiker beförderte er jedoch mit seiner publizistischen Tätigkeit innerkirchlich die ultramontane Option. Zu Person und Programm vgl. H. RAAB: Görres und die Revolution. In: A. RAUSCHER (Hg.): Deutscher Katholizismus und Revolution im frühen 19. Jahrhundert. Paderborn 1975, 51–80, sowie E. KÖRBER: Görres und die Revolution. Wandlungen ihres Begriffs und ihrer Wertung in seinem politischen Weltbild 1793–1819. Husum 1986 (Historische Studien Heft 441).

<sup>4</sup> Die kirchenhistorische Sichtung des Archivmaterials und der Wallfahrt selbst steht noch aus. Mit S. M. BUSCH: Graltempelidee und Industrialisierung. St. Nikolaus zu Arenberg. Eine Wallfahrtsanlage der katholischen Spätromantik im Rheinland (1845–1892). Frankfurt 1984; jedoch gibt es eine unter kunstgeschichtlicher Rücksicht verfaßte hervorragende Einführung in die Thematik. Sie fundiert meine Argumentation in historischer und wirtschaftsgeographischer Hinsicht. – Zur Person von Kraus sowie zu weiterer Literatur vgl. ebd. 24–29.

die katholisch-kirchlichen Bedürfnisse wie auf die Bedingungen der am Mittelrhein einsetzenden Industrialisierung Rücksicht nahm. Er wußte dafür geschickt die gesellschaftlichen Gegebenheiten des Ortes selbst und der näheren Umgebung zu nutzen. Vor Ort war dies die Schollenverbundenheit der Menschen, die für die Gestaltung des eigenen Ortes Opfer auf sich zu nehmen bereit waren; in der Umgebung war es die finanzielle und politische Potenz der adeligen Kurgäste zu Bad Ems, die in den allermeisten Fällen romantisch angeregt und nach den Kölner Wirren auf Ausgleich mit dem Katholizismus bedacht waren. Von ersteren stammte die Arbeit, von letzteren das Geld, die diesen Sacer Mons am Mittelrhein entstehen ließen.

Das Programm, in dessen Rahmen er errichtet wurde, ruht auf drei Pfeilern – einem ultramontan-politischen, einem romantisch-kulturellen und einem spirituell-theologischen. Die Kirche, welche hier ab 1860 gebaut wurde, dokumentiert in den Heiligenfiguren des Chores und des Mittelschiffes die gesellschaftlich-politische Option des Wallfahrtsprojektes – die vom Religiösen her geordnete Standesgesellschaft<sup>5</sup>. Am Beginn des Chores stehen sich Petrus und Karl der Große als Verkörperungen der beiden gottgewollten Gewalten gegenüber – das Papsttum als geistliche, das Kaisertum als weltliche Herrschaft. Damit wird zum einen den revolutionären Tendenzen der Zeit die Stirn geboten, als auch die weltliche Macht an ihre Grenze erinnert. Staatliche Loyalität und romzentrierte innere Ausrichtung ergänzen einander. Priester und Diakon darunter weisen dem Klerus Platz und Aufgaben zu. Im Mittelschiff werden die einzelnen Stände der christlichen Laiengemeinschaft angesprochen: Mit der Schutzengel befohlenen Maria und dem Jesusknaben die Kinder, mit Aloysius und Rosa von Lima die Heranwachsenden, mit Nonna und Gregor von Nazianz die Eheleute, mit Vinzenz von Paul und Elisabeth von Thüringen die Armen und Waisen; dieses Programm wird unter der Empore durch Isidor und Zita für die Knechte und Mägde ergänzt. Die katholische Gemeinschaft, so läßt sich ablesen, sollte ständisch geordnet sein. Jede und jeder hat einen spezifischen Platz, der zugleich Orientierung gibt, wie Verhaltensbeschränkung auferlegt. Eine solchermaßen geordnete Welt sollte dem Chaos der Revolution trotzen und zugleich einen Rahmen für die Entfaltung der gottgewollten Identität bereithalten. Alle werden angesprochen und an ihre Pflichten erinnert. Kein Stand sollte bevorzugt werden. Denn alle stehen unter dem Heilsmysterium; so gibt es keine besondere Loge für hochgestellte Persönlichkeiten.

Darin schlägt die romantische Perspektive zu Buche. Die Option für das Volk im romantischen Katholizismus wird auch darin deutlich, daß er sich an dessen ästhetischen Geschmack orientierte. Nicht die höfische Minderheit, nicht das städtische Bildungs- und Großbürgertum, sondern die einfachen Leute in den Vorstädten und auf dem Land sollen angesprochen werden. Daher erklärt sich der Vorrang der einfachen Bilder, die leicht verständliche Geschichten erzählen und sich nicht hinter Allegorien verbergen. Die Ausstattung der Arenberger Kirche ist im Nazarenerstil gehalten. Darin drückt sich mehr als Zeitgeschmack aus. Es

---

<sup>5</sup> Vgl. hierzu den Wallfahrtsführer I. CLAUSEN: Beschreibung der heiligen Orte zu Arenberg. Trier 1909.

handelt sich um eine pädagogische Notwendigkeit; denn Kirche und Anlagen sollten insgesamt zur religiösen Erziehung des Volkes dienen. „Also wie man Kindern beim Lesen durch Bilder behilflich ist, so die heilige Kirche ihren Kindern durch diese Bildnisse zur Erlernung der heilsamsten und beglückendsten Wahrheiten: für Unwissende, Unbelehrte sind sie selbst die faßlichsten Schriften.“<sup>6</sup> Sie sollten das Volk instruieren durch eine Art Landschaftsbibel, eine *Biblia Pauperum* der beginnenden Industrialisierung. Die Geschichten, die sie erzählen, werden nicht vom Historischen bestimmt, das vor der klärenden Vernunft Bestand hat, sondern vom Symbolischen, das allgemeingültige Lebensprobleme und -situationen erfaßt<sup>7</sup>. Sie sprechen auf einer unmittelbar-intuitiven Ebene an. Hier äußert sich gewachsene Volkskunst, kein vom Helden abgegriffener Kitsch<sup>8</sup>. Es geht nicht um Originalität, sondern um Anschaulichkeit. Darum konnten auch ohne programmatische Probleme industriell gefertigte Figuren verwendet werden; die Reproduktion hatte aus finanziellen Gründen Vorrang vor dem Original. Das in den Anlagen und der Kirche ausgestellte Kunsthandwerk repräsentiert einen Volksgeschmack. Es sprach das Lebensgefühl einer breiten Schicht an und war auch auf sie ausgerichtet.

Deutlich wird das an der Nachbesserung, die in den Anlagen mit der Werkstatt des heiligen Joseph im sogenannten Haus Nazareth vorgenommen wurde. Die Industrialisierung erfaßte in der Koblenzer Gegend auch eine große Zahl von Katholiken. Der Zimmermann Joseph war als Identifikationsfigur wie geschaffen, um die Würde der Arbeit in der Heilsgeschichte begreiflich zu machen. Der rasanten Entwurzelung glaubte Kraus mit dem Bild des Arbeiters in der bezeichnenderweise anheimelnd gestalteten Werkstatt begegnen zu können<sup>9</sup>. Hier zeigt sich der spätromantische Traum von der Harmonie zwischen industrieller Produktion und hergebrachter Volkskultur.

<sup>6</sup> B. KRAUS: Beschreibung der heiligen Orte zu Arenberg. Koblenz 1818/19, 13.

<sup>7</sup> Darin sind die Arenberger Anlagen ein treuer Spiegel von Kirche und Frömmigkeit ihrer Zeit. Vgl. Th. NIPPERDEY: Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918. München 1988, 18: „Wie sah die Frömmigkeit des Volkes aus, die die so [= ultramontan] organisierte Kirche prägte? Zuerst: Kult und Ritus rangieren vor der Rede; Lebensorientierung und Lebenshalt, die die Kirche gewährt, sind vor allem symbolisch, in den Formen und Beschwörungen des Ritus präsent. Das Überlieferte dauert, ja intensiviert sich: die täglichen Messen, die Andachten, das Rosenkranz-Beten, die Prozessionen, die Feste.“

<sup>8</sup> Die Frage nach Kunst oder Kitsch, die N. GLADEL (Was halten Sie von Arenberg? Kunst oder Kitsch? Koblenz 1952) stellt, geht daher in die Irre. Gladel meinte sie im Sinne der Anlagen stellen zu müssen, um auf gelebten Glauben verweisen zu können. Aber damit unterzieht er das ganze Phänomen einer bildungsbürgerlichen Beurteilung. Die Anlagen in Arenberg stehen im Rahmen der Existenz der sog. kleinen Leute; sie werden aus dem Volk geboren und nicht von der gebildeten Schicht her ins Werk gesetzt. Ohne die Volksperspektive fallen sie unentrinnbar unter das bildungsbürgerliche Verdikt des Kitsches. In einem solchen Rahmen kann ihr religiöser Charakter erst gar nicht angesprochen werden.

<sup>9</sup> Vgl. die Abbildung im Anhang von BUSCH (Anm. 4).



Der gesellschaftspolitische und der kulturelle Pfeiler allein machen aus den Arenberger Anlagen ein Denkmal der Volkskultur des letzten Jahrhunderts. Sie sind auch die Pfeiler der Unterstützung für Erhaltung und Renovierung der Anlagen durch die Denkmalämter der Stadt Koblenz und des Landes Rheinland-Pfalz. Aber die Arenberger Anlagen verweisen nicht allein auf eine einmal existierende Kultur, sondern auf eine bestimmte Art von gelebter Religiosität. Beides läßt sich nicht trennen, aber bedarf doch unterschiedlicher Betrachtungsweise. Als Denkmal sind die Anlagen erhaltenswert, was auch die Arbeit von Silvia Busch hervorhebt und belegt; als Zeichen gelebter Religiosität sind die Anlagen jedoch zugleich Ermahnung. Sie fragen nach dem Ansatz, Religion heute lebendig werden zu lassen.

Bei Kraus waren die gesellschaftspolitische und kulturelle Ausrichtung der Anlagen integriert in eine spirituelle und kirchliche Option: der Verehrung des Leidens Christi in der Volksfrömmigkeit. In aller Deutlichkeit sagt Kraus das in der ersten Phase des Baus der Anlagen: „Insbesondere aber wurde dieser Garten Gethsemani (Joh 18, 1; Matth. 26, 36) angelegt, um Trauernden und Leidtragenden überhaupt eine Zufluchtstätte zu eröffnen, daselbst nach dem erhabenen Vorbilde des Erlösers Trost und Hülfe von Gott zu erflehen.“<sup>10</sup> Dieser dritte Pfeiler ist der ausgefaltete und ausgereifte der Existenz der Arenberger Kirche und Anlagen. Er beherrscht bis heute unübersehbar den Chor der Kirche in Gestalt eines lebensgroßen Kalvarienbergs, verband früher die beiden Orte Immendorf und Arenberg durch einen sorgfältig ausgeführten Kreuzweg und dominiert die jüngst restaurierten Kapellen der Parkanlage, in denen Leidensstationen Mariens und Jesu handgreiflich werden. Kunsthistorisch gesehen steht Arenberg damit in der Tradition der Kalvarienberge und Sacri Monti<sup>11</sup>. Die genaueren theologisch-spirituellen Wurzeln liegen in der Romantik, wofür vor allem Clemens Brentanos Bearbeitung der Visionen der Anna Katharina Emmerick „Das bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi“ einen Beleg abgibt<sup>12</sup>. Es handelt sich nicht mehr um den Memento-Mori-Ansatz des Barock, der vor allem die tragischen Merkmale im Leben der Großen und Mächtigen thematisieren konnte. Es geht vielmehr um eine Möglichkeit der Identifizierung des Volkes mit dem Eckdatum des Lebens Jesu. Der Ölberg „wurde ferner angelegt, um die Liebe Jesu Christi in dessen Leiden und Sterben der Gemeinde unvergeßlich zu machen und ihr Gelegenheit zu geben, durch Betrachtung derselben Trost und Muth bei eigenem Leiden hier zu schöpfen,

<sup>10</sup> J. B. KRAUS: Der Ölberg, der Kreuzweg und die Erlöserkapelle zu Arenberg bei Ehrenbreitstein. Coblenz 1857.

<sup>11</sup> Vgl. BUSCH, 68–74.

<sup>12</sup> Aschaffenburg 1989. Das Buch hat eine ungeheure Verbreitung gefunden und gehört zu den religiösen Schriften mit der größten Auflage im 19. Jahrhundert; vgl. H.-G. WERNER (Hg.): Clemens Brentano. Gedichte und Erzählungen. Darmstadt 1986, 57. Zu dem spannenden und kreativen Verhältnis des sich bekehrenden Dichters und der dahin siehenden Nonne vgl. E. KLINGER: Das Interesse Brentanos an Anna Katharina Emmerick. Dichtung und Religion. In: C. ENGLING/H. FESTRING/H. FLOTHKÖTTER (Hg.): Anna Katharina Emmerick, die Mystikerin des Münsterlandes. Dülmen 1991, 123–139.



zur Nachahmung des Herrn in Geduld und Ergebung bei Kreuz und Leiden anzumahlen.<sup>13</sup> Die Erlösung wird in Arenberg vom Leid Jesu her veranschaulicht, das in Stellvertretung des in Befreiungskriegen und Pauperismus erfahrenen Leidens aller verstanden wird.

In der Leidenthematik inkorporiert sich eine an der Subjektivität des Volkes ausgerichtete Spiritualität. Im Vordergrund dieser Frömmigkeit steht nicht die Glorie der Taten Jesu, nicht die rituelle Festlichkeit der Meßfeier, sondern das Bittgebet. Das Leiden Jesu und Mariens war die Plattform, die eigenen Leidenserfahrungen zum Thema der Frömmigkeit zu machen. In der Bitte um Erlösung konnten die Beterinnen und Beter einen doppelt durchlittenen Abstand zum eigenen Leiden gewinnen und es so in ihr Leben einordnen<sup>14</sup>. Die Betonung des Leidens in den Arenberger Anlagen kann nur bei vordergründiger Betrachtung als Steigerung der Duldermentalität angesehen werden; in ihrer theologischen Wurzel ist sie der katholisch-romantisch transformierte Ausgang des Volkes aus der Unmündigkeit; denn es fand sich im Leiden Jesu wieder und entdeckte den religiösen Wert der eigenen Existenz<sup>15</sup>. Die Leidensdarstellung Christi ist die Antwort auf die Aufklärung im ultramontanen Volkskatholizismus. Sie repräsentiert die subjektive Leidenserfahrung derer, welche in Jesu Kreuz die eigene Existenz wiederfinden, und ihre Hoffnung, gerade darin eine Befreiung zu finden.

Es verwundert nicht, daß das Leiden Jesu das theologische Lebensthema des Pfarrers Kraus war<sup>16</sup>; es steht als geistliches Programm parallel zum pastoralen der Wallfahrt. Es prägt auch die Inschrift auf seinem Grab: „Gib ein Almosen des Gebets dem darum bittenden Pfr. J. B. Kraus ...“ Bitte um das Almosen der Erlösung angesichts des Leidens Jesu markiert die mystische Option dieser

<sup>13</sup> KRAUS 17 f.

<sup>14</sup> Vgl. KRAUS: Die Liebe im Leiden. Ein vollständiges Gebet- und Betrachtungsbuch für Leidende und Verehrer der Leiden. Limburg 1874, 7: „Bezeichne dich damit [= dem Kreuzzeichen] zur Kundthung deiner Bereitwilligkeit, als Gekreuzigter deine Berufspflichten zu erfüllen, alle Mühen und Beschwerden, Leiden und Entbehrungen in Liebe zum Gekreuzigten zu ertragen, und heilige so dem Herrn deine Werke und dein Leben in Liebe.“

<sup>15</sup> Durchlittenes Leiden adelt; es hat für KRAUS königmachende Bedeutung: „Als König wurde Jesus in seiner Leidensgestalt vom Pilatus dem Volke vorgestellt; als Könige wird Gott uns erkennen, wenn wir auch im Leiden seinem göttlichen Sohne gleichförmig erscheinen; und wer so hier mit ihm leidet, wird jenseits in Seligkeit mit ihm herrschen“ (KRAUS, 57 f.). – Die romantischen Eigenschaften der Theologie von KRAUS finden sich z. B. in den vier Tempeln Gottes, die er in der Welt postuliert: dem der Natur, des Hauses, des Leibes, der Kirche (ebd. 60–76).

<sup>16</sup> Das belegt vor allem die bereits erwähnte Schrift von 1874 „Die Liebe im Leiden“. Aber auch andere Betrachtungsbüchlein von ihm wie „Der heilige Kreuzweg Jesu Christi in 12 verschiedenen Andachten“, „Die Klage im Leiden. Ein Buch zur Belehrung und des Trostes für Leidende“, „Der Trost im Leiden. Ein Erbauungsbuch für Leidende“.

katholischen Volksfrömmigkeit; in ihr fand der Katholizismus seine lebensgeschichtliche Kraft.

## 2. Der Garten Gethsemani um die Ecke – der Stolz des Ortes und ein Trost für alle Leidenden. Evangelisierung in einem Bauern- und Bergarbeiterdorf

Arenberg war bis zum Zweiten Weltkrieg ein Bauerndorf, in dessen Gemarkung zugleich nach Silber und anderen Erzen gegraben wurde. Kultivierung des Bodens und Suche nach den Schätzen der Erde prägen Mentalität und Lebensgewohnheiten des Dorfes. Sie werden in die Anlagen des Johann Baptist Kraus aufgenommen und religiös verarbeitet. Darin gelang eine Evangelisierung vor Ort, welche das Rückgrat der Wallfahrt nach Arenberg bildete.

Die Anlagen und die Kirche sah Kraus selbst in der Perspektive von Kultivierungsertrag und -anspruch: „Es war bis dahin dieser nun so freundliche Garten ein öder und abschreckender Ort, welcher deshalb hierzu gewählt wurde, um zu deuten, daß auch aus einem öden, sündhaften Herzen ein Paradies gemacht werden könne.“<sup>17</sup> Dieser Garten beherbergt eine religiöse Landschaft; er war von der Religion geformt und bebaut. Die Früchte, die es in ihm zu ernten galt, reiften in den Besuchern; die Bilder sollten Glauben wecken und stärken, die Kapellen Mitgefühl erzeugen und ansprechen, die Kirche Umkehr stiften und katholische Identität erhalten. Der Ertrag war religiöser Natur.

Mit dem zunehmenden Erfolg der Wallfahrt entwickelte sich auch eine darauf abgestellte dörfliche Wirtschaft, welche Früchte materieller Art ernten konnte. In einem viel benutzten Führer heißt es darum auch zur Unterrichtung der Besucher: „Verboten ist den Führern das Fordern von Trinkgeldern, Abkürzen des Weges ohne Wissen und Willen der Fremden und Werben für ein bestimmtes Wirtshaus.“<sup>18</sup>

Dieses Phänomen läßt sich in jedem Wallfahrtsort beobachten. Aber es entscheidet nicht über Gelingen oder Mißlingen des Unternehmens, sondern gibt einen Hinweis für sein größtes Problem: Entscheidend für eine Wallfahrt ist nämlich die Identifizierung der Bewohnerinnen und Bewohner vor Ort mit diesem Projekt. Ohne ihre Bereitschaft, Fremde aufzunehmen und sie als gleichsam natürlichen Bestandteil des Dorfs zu akzeptieren, überlebt keine Wallfahrt sehr lange. In Arenberg gelang dies über mehrere Generationen hinweg. Darin zeigt sich ein großes religiöses Potential.

Die romantische Ausrichtung der Anlagen machte die Volksverbundenheit authentisch. Im religiösen Landschaftsgarten fanden die Bauern des Ortes ihren Kultivierungsalltag ins Religiöse gewendet wieder. Mit der extensiven Verwendung von Kristallen, farbigen Erzen, Hochofenschlacke aus Industrieproduktion zur Ausschmückung von Kirche und Kapellen wurde die Arbeiterschaft des Dorfes angesprochen. Beider Lebenskultur gab die Frömmigkeit der Leiden und Mühen einen kollektiven Ausdruck. Niemand mußte sich aus dem Projekt ausgeschlossen

<sup>17</sup> KRAUS 7 (Anm. 10).

<sup>18</sup> CLAUSEN I (Anm. 5).

fühlen; die je eigene Lebensform war repräsentiert. Zugleich wurden die Ortsansässigen von der Wallfahrtsidee herausgefordert und in neue Welten eingeführt. Ihr Pfarrer schickte viele von ihnen in die nähere rheinische und weitere europäische Umgebung, um Geld und Mineralien für die Bauten zu sammeln<sup>19</sup>. Nur mit Hilfe dieser – gemäß der ordnungspolitischen Option natürlich zuvor von den zuständigen kirchlichen und staatlichen Stellen genehmigten – Kollekten konnte Kraus seine ehrgeizigen Pläne verwirklichen. Die guten Kontakte zu den Kurgästen von Bad Ems boten Chance und Herausforderung, die Grenzen auch in konfessioneller Hinsicht zu überschreiten. Diese Erfahrungen in und mit der Fremde erleichterten für die Durchführung der Wallfahrt den Zugang zu den Fremden und die Bereitschaft des Dorfes zur Gastfreundschaft.

Ursprünglich programmatisch in Szene gesetzt, wurde die ultramontan-romantische Perspektive im Laufe der Zeit zum fraglosen Rahmen der Religiosität des Unternehmens. Die Wallfahrt evangelisierte die Ortsbewohner durch die Evangelisierung, der sie sich verschrieben. Die Energie, welche andernorts in das katholische Vereinswesen floß, belebte hier die religiöse Dokumentation nach außen; denn mit Anlagen und Kirche wiesen die Bewohner dieses kleinen Ortes unübersehbar auf ihre eigene Existenz hin. Weniger die Vergesellschaftung nach innen als vielmehr die Repräsentation nach außen wurde zur religiösen Maxime des Ortes.

Das ortsansässige Dominikanerinnenkloster steht daher von Beginn an bis heute in einer bemerkenswerten Distanz zu dem Projekt<sup>20</sup>. Mit der Wallfahrt nahm in Arenberg das gemeine Volk die religiöse Repräsentation in die Hand, welche andernorts Klerus und Orden vorbehalten war. Dies zeugt von der Lebendigkeit des Christentums, wenn es aus einer Option für das Volk her gestaltet wird. In dieser Dokumentation gelebter Religiosität gestaltete der Ort zugleich seine Heimat neu. Sie wurde zu einem spezifischen Ort des Glaubens.

Das Ortsprinzip der heiligen Orte zu Arenberg ist das Erfolgsrezept der Wallfahrt<sup>21</sup>. Denn hier entstand etwas, das an einem kleinen Ort auf alle Wunder der Erde verwies. Die heiligen Orte boten zugleich ein Panoptikum der natürlichen

<sup>19</sup> Vgl. BUSCH 16 f., 145, 224 Fußnote 14.

<sup>20</sup> Vgl. die Festschrift des Klosters zum hundertjährigen Jubiläum, die keinen einzigen Hinweis auf die Wallfahrt enthält: Mutterhaus der Dominikanerinnen Arenberg über Koblenz (Hg.): Dominikanerinnen. Zeichen und Zeugnis in der Kirche 1868–1968. Limburg 1968. Vgl. auch BUSCH, 20: „Die öffentliche Schauausstellung an der belebtesten Verkehrsstraße Deutschlands“ – die Verbindung Rheinland–Frankfurt über den Westerwald führte an Arenberg vorbei – berührte den damaligen Rektor des von Kraus gegründeten Dominikanerinnenklosters in Arenberg besonders peinlich und bot ihm Grund genug zu ausgesucht kritischen Bemerkungen über das Projekt.“ Es handelt sich um die Krausbiographie des Pfr. Kinn von 1894. In dieselbe geistige Tradition ist auch die Schrift GLADELS – vgl. Anm. 8 – einzuordnen.

<sup>21</sup> Es kamen 1858 bis zu tausend Menschen an einem Tag, 1872 fünfhundert pro Prozession. Das Unternehmen wurde so lukrativ, daß eine Zahnradbahn von Ehrenbreitstein nach Arenberg wirtschaftlich lohnend erschien. Vgl. BUSCH 18 f.

und übernatürlichen Welt; sie machten sie vor Ort erfahrbar. Muscheln aus dem fernen Meer, Pflanzen aus anderen Erdteilen – bis hin zum Mammuthbaum aus Kalifornien –, Reliquien einer ganzen Schar von Heiligen, Geld von wildfremden Leuten – all das ging hier eine einzigartige Symbiose ein. Die heiligen Orte verorteten Religion. An ihnen konnte man Antonius am Weiher zuschauen, predigte Franziskus den Tieren um die Ecke, verschliefen die Jünger die Ängste Jesu nebenan. Was heute an vielen anderen Orten die Lourdesgrotte repräsentiert, war hier auf die christliche Heilsgeschichte hin potenziert. Mariens Leiden und Christi humanes Antlitz waren buchstäblich greifbar. Das Jenseitige stellte sich vor Ort ein, das Heilige war im Park berührbar. Der Ort als Lebensraum seiner Bewohner blieb davon nicht unberührt. Denn an ihrem Lebensraum offenbart sich etwas, das über den ultramontan-romantischen Rahmen hinaus religiöse Bedeutung behält – die Heiligkeit der Heimat.

### 3. Die Heimat als Wallfahrtsziel – der Kontrast von Humanität und Religion vor Ort. Von der Heiligkeit in der Postmoderne

Die traditionelle Wallfahrt nach Arenberg war milieugebunden. Solange der Katholizismus eine eigene Volksbewegung darstellte, existierte ein soziales Umfeld, das sie trug. Nach Ende des Zweiten Weltkriegs begann die Krise dieses Milieus, die endgültig in den 50er und 60er Jahren zum Ausbruch kam<sup>22</sup>. In Folge dessen kam in Arenberg die Wallfahrt in den 1970er Jahren zum Erliegen. Ihre drei ursprünglichen Pfeiler trugen nicht mehr; sie brachen weg.

Der politisch-soziale der geordneten Ständegesellschaft war mit den Nationalsozialisten endgültig diskreditiert und verschwunden. Den romantisch-kulturellen hatte die Industrialisierung des Kaiserreiches bereits entwurzelt; er taugte im anlaufenden Wirtschaftswunder nicht einmal mehr als nostalgische Reminiszenz. Der spirituelle der Passionsfrömmigkeit hielt während der Kriegsjahre, konnte aber die geistliche Leere nach den Grauen von Auschwitz und Stalingrad nicht füllen, weil die katholische Welt Deutschlands sich der Schuldfrage verweigerte. Die Fortschrittsgläubigen des Wirtschaftswunders sehnten sich zudem nach anderen mystischen Mustern. In der Konsum- und Luxusgesellschaft von heute ist das öffentliche Gebet weitgehend der Suche nach Innerlichkeit in intimer Gemeinschaft gewichen und die im Volkskatholizismus durchaus vorhandene Option für das Volk verlorengegangen.

Ist damit die Religiosität, welche sich in den Arenberger Anlagen manifestiert, erloschen? Oder verweisen diese Bauten auf eine religiöse Existenz, die auch jenseits des Kraus'schen Programms greifen kann? Kann jetzt gar etwas zu Tage treten, was zuvor im Dienst anderer pastoraler Ziele verstellt war?

Das Wiederaufleben der Wallfahrt seit 1991 zeigt an, daß in diesen Anlagen noch Lebenskraft steckt. Die daraufhin prompt erfolgten, z. T. erheblichen Zerstörung dessen, was seit zehn Jahren von einem Förderkreis Arenberger Bürgerinnen und Bürger wiederaufgebaut wurde, belegt die Macht der Emotionen,

---

<sup>22</sup> Vgl. BUSCH, 18.

die immer noch damit verknüpft sind. Das Wiederaufleben läßt sich nicht mit dem Hinweis auf eine abgewandelte Form des Rheintourismus zureichend erklären, weil mit der Wallfahrt derzeit keine wirtschaftlichen Vorteile, sondern nur ehrenamtliche Mühen verbunden sind. Die Zerstörung kann auch nicht ausreichend mit der vielerorts beobachtbaren Zunahme mutwilliger Gewalt erklärt werden, weil die Beschädigungen sich gezielt auf die religiösen Aussagen der Skulpturen richteten. Im Neuanfang der Wallfahrt und im Streit um ihre Opportunität äußert sich vielmehr die Suche nach einem Ort von Humanität unter den heutigen Bedingungen. Diejenigen, welche den Neuanfang der Wallfahrt tragen, glauben an die Bedeutung von Religion in dieser Suche. Diejenigen, die ihn zu verhindern suchen, bestreiten das. Im Versuch eine Neubelebung tritt jedenfalls der religiöser Gehalt zu Tage, der in der Wallfahrt generell und in der zu den heiligen Orten von Arenberger speziell von jeher existiert hat.

In ihrer alten Gestalt führte sie hin zu einem Ort, der mit Kirche und Anlagen nach außen hin auf seine Existenz und ihren Wert für andere hinweisen wollte. Der Ortscharakter der Wallfahrt war zugleich ihr Prinzip. Sie war eine religiöse Äußerung, deren Spezifikum in der Identifizierung mit diesem Ort lag. Darin äußert sich eine religiöse Erfahrung – die Erfahrung der Heiligkeit von Heimat. In Arenberg wurde keine Besonderheit naturgegebener oder historischer Lage hervorgehoben, wie es bei anderen Orten des Mittelrheines in glücklicher Symbiose mit romantischer Literatur geschah, sondern dieser Ort manifestierte sich in seiner Wallfahrt als geschichtliches Ereignis. Was mit dem Ort bei der baulichen Bebilderung einer existierenden Religiosität geschah, begründete seine Existenz als Wallfahrtsort.

Die Beheimatung in diesem Ort wurde damit auf eine veränderte Grundlage gestellt, die sich in der Folgezeit auch bewähren mußte und es über gut hundert Jahre hinweg auch tat. Heimat ist schließlich kein nostalgisches Gefühl; sie kann nicht vorgetäuscht werden. Sie ist real vorhanden oder niemand läßt sich auf sie ein. Ob ein Ort das Zeug für Heimat hat, bemißt sich an der humanen Kraft, welche die Menschen vor Ort zu seiner Gestaltung freisetzen.

In Arenberg gelang eine Beheimatung auf der Basis von Religion. Das Kraus'sche Programm setzte im Dorf ungeahnte Energien frei und bündelte sie zugleich auf den Ort selbst hin. Die Ortsgebundenheit menschlicher Existenz wurde hier zu einem Prinzip ihres Seins. Der Geschehenscharakter von Heimat fundierte die Wallfahrt. Die Arenberger beherbergten ein Wallfahrtsziel und beheimateten damit ihre eigene Existenz. Religion steht immer in Kontrast zur Humanität – das eine bestimmt sich kreativ vom anderen her und wird vom jeweils anderen in seiner Eigenständigkeit gestärkt<sup>23</sup>. Für die Verortung von Humanität, so zeigte sich in Arenberg, stellt Religion einen adäquaten Rahmen bereit; denn durch

<sup>23</sup> Für den Begriff des Kontrastes und seiner Bedeutung für die Religion vgl. A. N. WHITEHEAD: *Wie entsteht Religion?* Frankfurt 1985 (engl. Originalausgabe 1926) sowie H.-J. SANDER: *Natur und Schöpfung – die Realität im Prozeß*. A. N. Whiteheads Philosophie als Paradigma einer Fundamentaltheologie kreativer Existenz, Frankfurt 1991.



sie wird die Heimat als heiliger Ort erfahrbar. Wenn Kraus die Anlagen „heilige Orte zu Arenberg“ nennt, dann bringt er dies prägnant zum Ausdruck.

Heimat, so läßt sich meines Erachtens hieran ablesen, erschöpft sich nicht in der Lokalität des Lebens, seiner räumlichen Umgebung. Heimat ist ein Geschichtsereignis. Sie ist das Ereignis, in dem der Mensch seine Humanität vor Ort begründet und entdeckt. Daher hat sie es psychologisch mit der Kindheit, soziologisch mit der wirtschaftlichen Sicherung und anthropologisch mit den personalen Beziehungen zu tun. Heimat kann daher auch verloren gehen, Ursache von Sehnsucht sein und neu begründet werden. In Arenberg fehlt ein die Wallfahrt begründendes Wunder und eine sie absichernde heilende Skulptur<sup>24</sup>; aber ihr Ortsprinzip macht es möglich, sie unter den Bedingungen der Pluralität heutigen Lebens wiederzuerichten; denn ihr religiöses Fundament ist nicht milieuhängig, sondern gibt eine Antwort auf das Beheimatungsproblem menschlicher Existenz. Unter den Bedingungen der sich stets weiter pluralisierenden Postmoderne ist aber gerade dieser Ortscharakter von Humanität ein höchst aktuelles Thema<sup>25</sup>. Gelöst wird es nicht im Hinweis auf die Faktizität eines Ortes; denn erst unter einer diesen Ortsbezug zu einem Thema machenden Perspektive gerät die Notwendigkeit seiner Gestaltung in den Blick. Religion ist dafür in besonderer Weise geeignet.

Das Wallfahrtsprogramm des Christentums erschöpft sich daher nicht in der ultramontan-romantischen Ausprägung, sondern birgt in sich die Chance einer kreativen Gestaltung humaner Existenz in der Postmoderne<sup>26</sup>. Die christliche Botschaft weist den Menschen nicht auf eine unbedingte Verwurzelung an einen konkreten Ort hin, sondern auf die Notwendigkeit, das Leben in humanen Beziehungen vor Ort zu beheimaten. Dort wo dies gelingt, wird sowohl die Heiligkeit des eigenen Lebens wie die des anderen erfahrbar. Dann wird Heimat zum heiligen Ort der eigenen Existenz.

---

<sup>24</sup> Die Genese der Erlöserkapelle in den Arenberger Anlagen zeigt, daß sie eindeutig in den von Kraus bereits zuvor begonnene Anlagenbau und in das Interesse nach einer Wallfahrt eingeordnet ist. Die sich um sie rankende Legende war daher nie der Rahmen dieser Wallfahrt, sondern kann erst in ihrem Rahmen selbst entstehen. Vgl. BUSCH, 21.

<sup>25</sup> Daß das nicht nur für die Postmoderne gilt, sondern auch schon in der zu Ende gehenden Epoche ein Problem und Thema war, belegt das Werk von Heinrich Böll. Vgl. S. GÜSTRAU: Literatur als Theologieersatz: Heinrich Böll. Frankfurt 1990, 41–65.

<sup>26</sup> Bei aller Problematik dieses Begriffs als Epochenbezeichnung, belegt die damit verbundene Vorstellung einer Pluralität, die mit sich in einem Widerstreit liegt, der von ihr selbst her nicht zu entscheiden ist, die grundlegende Veränderung zur Moderne; vgl. J.-F. LYOTARD: Der Widerstreit. München 1989. In der Moderne besaß der ideologische Glaube an eine übergeordnete Größe, welche den Widerstreit entscheiden konnte und mußte, einen Sitz im Leben. Mit dem Kommunismus ist die letzte der lebensfernen Utopien untergegangen. Aber das Problem ist geblieben, auch für die Religion. Den Ort der Humanität als eine prinzipielle Größe ihrer Existenz zu begreifen, ist ein dem Widerstreitsproblem entsprechender religiöser Ausdruck. Auf seine Lebenskraft kann mit der Arenberger Wallfahrt hingewiesen werden.

JUNG, Matthias: Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger: Epistemata — Würzburger wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, Bd. LXXXIII, Würzburg: Königshausen & Neumann 1990, 197 S., 48,— DM.

Sowohl von katholischer wie auch von protestantischer Seite aus ist immer wieder versucht worden, die Fundamentalontologie Martin Heideggers für theologische Fragestellungen nutzbar zu machen. Erinnert sei nur an die Arbeiten von Lotz und Siewerth auf katholischer und Bultmann auf protestantischer Seite. J. weist in der vorliegenden Untersuchung nach, daß ein solches Unternehmen „mit außerordentlichen Schwierigkeiten behaftet ist“, ja das Denken Heideggers zu einer philosophischen Grundlegung einer (christlichen) Theologie „völlig ungeeignet“ ist: „Gegenüber den zahlreichen Versuchen, Heidegger theologisch zu verwerten, ist daher Skepsis angebracht“ (181).

In einem *ersten Teil* zeichnet J. den „Weg zum eigenen Ansatz“ nach (13—73): Heidegger nimmt seinen Ausgangspunkt bei dem theologischen Lehrer Carl Braig, also im Raum des katholisch-neuscholastisch geprägten Denkens, das er aber schon bald verläßt, indem er eine scharfe Unterscheidung von Philosophie und Theologie „als Bedingung der Möglichkeit beider“ postuliert, was einen „methodischen A-Theismus der Philosophie“ zur Konsequenz hat (72). Eine wichtige Rolle für die Ausbildung des eigenen Ansatzes bildet dabei die phänomenologische Aneignung der urchristlichen Lebenserfahrung (42 ff.) sowie die damit einhergehende Auseinandersetzung mit Aristoteles einerseits (63 ff.) und Luther andererseits (61 f.). Der *zweite* (74—112) und *dritte Teil* (113—149) befragt sodann *Sein und Zeit* sowie den frühen Vortrag *Phänomenologie und Theologie* von 1927 (erstmalig veröffentlicht 1969) nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie. Es wird hier deutlich, daß Heideggers Projekt einer Fundamentalontologie überhaupt nur möglich ist „auf der Grundlage einer entschlossen durchgeführten Scheidung philosophischer und theologischer Fragestellungen“, „die keine theologische Heideggerrezeption ungestraft überspringen darf“ (127). Philosophie und Theologie sind „abgründig verschieden“, „weil die Theologie etwas voraussetzt, das mit dem menschlichen Sein nicht schon gegeben ist: eine Offenbarung“ (128). Das Denken ist für den Bereich des Glaubens völlig unzuständig, denn es gibt *keine* Übergänge zwischen philosophischer und gläubiger Existenzform; somit bleibt nur die „Möglichkeit eines Sprunges“ (132; vgl. 147). Die Spannung zwischen Philosophie und Theologie ist eine prinzipielle und daher unaufhebbare (148): „Das Denken des Seins und der Glaube an Gott stellen für Heidegger gewissermaßen Letztvollzüge dar, die in ihrer Radikalität nicht überboten werden können“ (182).

In einem *vierten* und *letzten Teil* (150—180) zeigt J. am Beispiel Bultmanns, wie problematisch es ist, Heidegger für die Theologie nutzbar zu machen, wird doch gerade hier sehr deutlich, daß das Verhältnis der Theologie zu Heidegger nicht frei ist „von Mißverständnissen und Fehleinschätzungen der philosophischen Intentionen des Denkers“ (74).

Es stellt sich nach diesem eher ernüchternden Ergebnis unweigerlich die Frage, warum denn ausgerechnet das Denken Heideggers eine so große Faszination auf die Theologie unseres Jahrhunderts ausgeübt hat, scheint sie doch hierfür geradezu ungeeignet zu sein. J. nennt hier zwei Gründe: Einmal hat sich Heidegger „mit großer Intensität die theologische Grundeinstellung zu eigen gemacht, für die die Traditionslinie Paulus-Augustinus-Luther-Kierkegaard steht“, zum anderen „blieben im Denken Heideggers auch nach seiner Loslösung von der Neuscholastik Problemstellungen virulent, die ihr traditionelles Heimatrecht eher in

der katholisch geprägten Philosophie haben: vor allem gilt dies natürlich für die Frage nach dem *Sein* des Seienden“ (181 f.).

Geradezu paradox erscheint es auf diesem Hintergrund, daß demgegenüber ein Denker wie Karl Jaspers auf theologischer Seite fast nur auf Ablehnung stieß, obwohl in dessen Werk die Transzendenz einen, ja vielleicht sogar *den* entscheidenden Platz einnimmt. Das mag vielleicht daran liegen, daß es für die Theologie einfacher ist, sich an einen methodischen A-Theismus zu binden als das Positive von Jaspers' Kritik für das eigene Glaubens- und Offenbarungsverständnis fruchtbar zu machen. W. Schüßler, Trier

NICOLAI DE CUSA Opera omnia. Vol. XVII: Sermones II (1443—1452). Fasciculus 2: Sermones XL—XLVIII a R. Haubst et H. Schnarr editi. Hamburg: F. Meiner, 1991.

Schon vor Vollendung des ersten Bandes hat die Publikation des zweiten Bandes des Predigtedition begonnen. Nachdem 1983 der erste Faszikel erschienen ist, liegt jetzt 1991 der zweite Faszikel des zweiten Bandes vor; er wurde in Zusammenarbeit mit Rudolf Haubst vor allem von Hermann Schnarr erarbeitet. Ein Blick in die drei dem Text beigegebenen Apparate läßt erahnen, welch ungeheure Arbeit in dieser Edition steckt. Der erste Apparat hält die Varianten der verschiedenen Handschriften fest. Im zweiten Apparat werden die direkten und indirekten Zitate verifiziert und nicht selten auch die entfernteren Quellen des cusanischen Denkens aufgezeigt. Der dritte Apparat verweist auf Parallelen in anderen Werken des Cusanus.

Der Faszikel umfaßt neun Predigten des Nikolaus von Kues (Sermo XL—XLVIII = S. 119—212 von vol. XVII), die er in der Zeit vom 11. November 1444 bis zum 6. Januar 1445 in Mainz gehalten hat. Offensichtlich hat das kirchenpolitische Wirken, der Versuch, die deutschen Fürsten wieder für den Papst zu gewinnen, Cusanus nicht von tiefeschürfenden theologischen Reflexionen abgehalten.

Die erste Predigt, die dem Patron des Mainzer Domes, dem heiligen Martin, gewidmet ist, will im ersten Teil die Gebildeteren, die Kleriker, von der Betrachtung der Welt und von der menschlichen Selbsterfahrung her zu einem tieferen Verständnis der Dreieinheit Gottes führen. Für die im aktiven Leben Stehenden legt Cusanus im zweiten Teil im Anschluß an die Martinus-Vita des Sulpicius Severus das Leben des Patrons aus, um dann im dritten Teil die Kontemplativen anzusprechen und sie zum Mitvollzug der spirituellen Schau des heiligen Martin zu ermuntern. In der zweiten Predigt „Confide filia“ vom 22. November 1444 vergleicht er einleitend die Aufgabe des Predigers mit der des Bäckers, um dann seinem christologischen Ansatz entsprechend zu zeigen, wie der Mensch Christus in sich selbst findet und wie Christus die Vollendung des Menschen darstellt. Es folgen sieben Predigten zur Weihnachtszeit, die Predigt „Ecce evangelizo“ und sechs Predigten mit dem Thema „Dies sanctificatus“. Im Mittelpunkt steht die Lehre von der dreifachen Geburt des Logos. Hervorzuheben ist, daß Nikolaus von Kues hier im Unterschied zu seinen früheren Weihnachtspredigten nicht mit der ewigen Geburt des Logos beginnt, sondern mit dessen geistlicher Geburt in der menschlichen Seele. Die Predigten, die alle christozentrisch ausgerichtet sind, gipfeln am Epiphaniestag in einer Betrachtung des Namens Jesu. Wie fruchtbar diese Mainzer Predigten auch für das heutige Denken und die heutige Frömmigkeit sind, hat unlängst W. Lentzen-Deis in seiner 1991 erschienenen Studie „Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues“ überzeugend nachgewiesen; in der als Anhang beigegebenen Dokumentation finden sich neben anderen die Predigten „Confide filia“ (Teil I) (Sermo XLI) sowie fünf der anschließenden Weihnachtspredigten (Sermo XLII—XLVI) in einer lateinisch-deutschen Ausgabe; es handelt sich dabei um erstmalige Übersetzungen ins Deutsche.

Man kann nur hoffen, daß die Edition der lateinischen Predigten selbst zügig vorangeht und daß Übersetzungen diese Schätze auch für einen weiteren Kreis erschließen.

K. Reinhardt, Trier

GRÜNDEL, Johannes (Hrsg.), *Leben aus christlicher Verantwortung. Ein Grundkurs der Moral*. 3 Bände. Düsseldorf: Patmos Verlag 1991/92, 192, 240 und 242 Seiten, kart. Bd. 1, 29,80 DM, Bd. 2 und 3 je 34,80 DM.

Gut ein Jahrzehnt nach Erscheinen des großen dreibändigen „Handbuchs der christlichen Ethik“ in den Jahren 1978/82 wird nunmehr unter dem Titel „Leben aus christlicher Verantwortung“ ein weniger umfangreiches, aber ähnlich konzipiertes Werk vorgelegt. Auch in ihm kommen eine Vielzahl von Autoren zu Wort. Im ersten Band, der „in etwa der Allgemeinen Moraltheologie (oder Fundamentalmoral) entspricht“ (II, 11), sind es sieben Autoren, im zweiten und dritten jeweils dreizehn, insgesamt somit über dreißig.

Inhaltlich geht es im ersten Band, wie oben schon angedeutet, um die grundlegenden ethischen Themen. Es begegnen Aussagen zu den klassischen Stoffen wie Gewissen (Gründel), Freiheit (A. Keller), Normen (J. Rief), Schuld und Versöhnung (A. Elsässer), aber auch Ausführungen zum „Menschen als Subjekt verantwortlichen Handelns“ (A. Auer) und zur Konzeption einer „christlichen Verantwortungsethik“ (R. Spaemann). Band 2 bietet Beiträge insbesondere zu Fragen der Sozialethik, näherhin zu drei Bereichen: Schöpfung, Wirtschaft und Arbeitswelt, Kultur und Gesellschaft. Im 3. Band schließlich finden sich Aussagen zu Fragen des Themas „Leben“: so u. a. vor allem zum Leben in Partnerschaft, Ehe und Familie, aber auch zum Schutz des Lebens an seinem Beginn und Ende sowie in der Bedrohung der Krankheit.

Die einzelnen Beiträge wurden nicht eigens für die Veröffentlichung geschrieben, sondern basieren auf Vorträgen, die im Rahmen einer dreisemestrigen Veranstaltungsreihe der Katholischen Akademie in Bayern im Jahre 1990/91 gehalten wurden. Daß die drei Bände dennoch ein wenig über das Genus einer Vortragssammlung hinausgehen, liegt nicht zuletzt an den kurzen „weiterführenden Fragestellungen“, die häufig, leider nicht immer, im Anschluß an die einzelnen Beiträge vom Herausgeber formuliert worden sind, z. T. aufgrund der den Vorträgen jeweils nachfolgenden Diskussion. Die Palette der Autoren ist breit gestreut und nicht auf den Kreis der Fachtheologen beschränkt. So erscheinen im dritten Band etwa auch — übrigens als die beiden einzigen Mitarbeiterinnen — R. Süsmuth und H. R. Laurien. Von der Entstehungsgeschichte her ist verständlich, daß sich recht unterschiedlich ausgerichtete Beiträge finden. Wer einen größeren inneren Zusammenhang sucht, wird ihn darum eher vermissen. Was der Leser findet, ist eine Fülle interessanter Einzelartikel und in ihnen mancherlei Anregung. Lektüre und Studium der Beiträge werden unterstützt durch ein jedem einzelnen Band beigegebenes Sach- und Personenregister.

H. Weber, Trier

WILS, Jean-Pierre — MIETH, Dietmar (Hg.), *Grundbegriffe der christlichen Ethik*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1992, 301 Seiten, kart., 29,80 DM.

Das Sammelwerk ist Franz Böckle gewidmet, der in den sechziger Jahren ein Buch mit ähnlichem Titel veröffentlicht hatte. Im Unterschied zu diesem geht es in der neuen Publikation um Grundbegriffe im strengen Sinn des Wortes. Ziel ist es, grundlegende ethische Kategorien durch den Aufweis möglicher Neuorientierungen, aber verbunden auch mit der Sichtung ihrer Geschichte in einem größeren Maß zu erläutern. Das Werk beschränkt sich auf 16 Grundbegriffe, die von zehn Autoren behandelt werden. Unter den Grundbegriffen finden sich traditionelle wie Tugend, Norm oder Gewissen. Aber es begegnen auch Formulierungen

wie „Die Begründung der normativen Moral“ oder „Theologie und Ethik / Das unterscheidend Christliche“.

Die Abschnitte über die einzelnen Grundbegriffe stehen jeweils in sich. Verweise auf andere Grundbegriffe, die behandelt werden, vermißt man ein wenig, ebenso eine Erklärung für die gewählte Reihenfolge der Grundbegriffe; die alphabetische ist es jedenfalls nicht. Einen gewissen Ausgleich für das Fehlen von Querverweisen in den einzelnen Artikeln selbst bietet allerdings ein mehrseitiges Sachwortregister.

Auch der Leser, der nicht allen Aussagen und Interpretationen zu folgen vermag, wird aus der Fülle der Informationen und interessanten Details, die geboten werden, mancherlei Nutzen ziehen. Zu begrüßen sind insbesondere die häufigen, auch im Druck hervorgehobenen wörtlichen Originalzitate, mit denen die Ausführungen illustriert und belegt werden. Abgerundet wird der Informationswert schließlich noch dadurch, daß sich zu jedem Stichwort eine ein bis zwei Seiten umfassende Liste mit der wichtigsten neueren Literatur findet. Sowohl Kenner der Materie wie solche, die sich erstmals informieren möchten, werden die im übrigen preiswerte Sammlung als hilfreich empfinden. H. Weber, Trier

LACHNER, Gabriele: Die Kirchen und die Wiederheirat Geschiedener. Beiträge zur ökumenischen Theologie Band 21. Paderborn: Schöningh Verlag 1991. 284 S., kart., 48,— DM.

Diese Münchener Doktor-Dissertation (Ref.: Heinrich Döring, Theodor Nikolaou), die von der Dr. Kurt-Hellmich-Stiftung zur Förderung der ökumenischen Theologie mit dem ersten Preis ausgezeichnet wurde, gliedert sich hauptsächlich in vier Kapitel. Im ersten Kapitel wird eine Übersicht geboten über die Positionen hinsichtlich Ehe, Scheidung und Wiederheirat bei den Orthodoxen (ohne die Altorientalen), bei den Katholiken (ohne die Unierten), bei den Lutheranern und Reformierten und bei den Anglikanern. Im zweiten und umfangreichsten Kapitel werden einzelne theologische Aspekte des genannten Problemkreises in konfessionsvergleichender Darstellung behandelt. Im dritten Kapitel werden durch Thesen und Propositionen ökumenische Perspektiven aufgezeigt. Im vierten Kapitel werden die Stärken und Schwächen, die Chancen und Gefahren der untersuchten Einstellungen noch einmal in das Bewußtsein gerückt. In einem Anhang wird die Briefaktion erklärt, die für diese Untersuchung durchgeführt wurde. 235 Kirchen der drei Weltbünde: LWB, RWB und Anglikanische Kirchengemeinschaft wurden angeschrieben (nicht die Kirchen in der BRD). 50 themenrelevante Antworten gingen ein. Sie wurden als Ergänzung der theologisch-wissenschaftlichen Literatur herangezogen.

In dem vorliegenden Exemplar sind die Seiten 225 bis 240 falsch eingeordnet. Die Kirchen, die berücksichtigt wurden, repräsentieren 80 % der Weltchristenheit. Aus der Sicht der katholischen Konfessionskunde hätte man sich bei der Darlegung und Erörterung der Ansichten der verschiedenen Konfessionen auch folgende Reihenfolge vorstellen können: Katholiken, Orthodoxe, Anglikaner, Lutheraner und Reformierte. Besondere Beachtung und weiterführende Diskussion verdienen die Ausführungen im dritten Kapitel. Sie betreffen das Verständnis der einschlägigen Stellen in den synoptischen Evangelien und im Epheserbrief, dann die für die katholische und orthodoxe Auffassung wichtige altkirchliche Überlieferung und schließlich die theologischen und pastoralen Grundlinien für den Umgang mit der Wiederheirat Geschiedener. Das Studium der Bibel spielt im ökumenischen Dialog immer eine besondere Rolle. Vf. rühmt das katholische Prinzip der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe und kritisiert zugleich „diese zunächst ideal erscheinende Position“ (229) eingehend. Mit ihrer zu Recht preisgekrönten Arbeit hat Frau Lachner sowohl der ökumenischen Theologie als auch der Pastoraltheologie einen wertvollen Dienst geleistet. H. Schützeichel, Trier



## NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR

- BEINERT, Wolfgang / KRAUS, Georg (Hrsg.): Vom Finden und Verkünden der Wahrheit in der Kirche. Beiträge zur theologischen Erkenntnislehre. Zum 60. Geburtstag Wolfgang Beinerts. Freiburg: Herder Verlag 1993, 369 Seiten, geb. 78,— DM.
- BRÜCK, Michael / WERBICK, Jürgen (Hrsg.): Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien. *Quaestiones disputatae*, Band 143. Freiburg: Verlag Herder 1993, 208 Seiten, Paperback, 48,— DM.
- CASSIDY, Richard J.: *John's Gospel in New Perspective. Christology and the Realities of Roman Power*. Maryknoll, New York 10545: Orbis Books, Europe: Peeters Louvain, 1992, 132 Seiten, Paperback, \$ 18.95 Pb, \$ 39.95 Cl.
- CHRISTEN, Eduard / KIRSCHSCHLÄGER, Walter (Hrsg.): Verantwortung. Niklaus von Flüe. Ranftseminar 1987. Referate und Anregungen. Erstmals durchgeführt aus Anlaß des 500. Todesjahres des heiligen Bruder Klaus. Luzern: Raeber Verlag 1989, 95 Seiten, brosch., 18.80 Sfr.
- CHRISTEN, Eduard / KIRSCHSCHLÄGER, Walter (Hrsg.): Bund. Niklaus von Flüe. Ranftseminar 1989. Referate und Anregungen. Luzern: Raeber Verlag 1990. 94 Seiten, brosch., 18.80 Sfr.
- CHRISTEN, Eduard / KIRSCHSCHLÄGER, Walter (Hrsg.): Staatsfähigkeit. Niklaus von Flüe. Ranftseminar 1991. Referate und Anregungen. Luzern: Raeber Verlag 1992. 74 Seiten, brosch., 18.80 Sfr.
- CODA, Piero: Jesus von Nazareth, die Geschichte einer Entdeckung. Ein Buch aus der Reihe: Theologie und Glaube. München: Verlag Neue Stadt 1993, 232 Seiten, gebunden, 29,80 DM, ÖS 233,—.
- EFFENBERGER, Arne, SEVERIN, Hans-Georg (Autoren): Staatliche Museen zu Berlin (Hrsg.): Das Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst Berlin. Herrn Bundespräsidenten Richard von Weizsäcker, dem Freunde der Berliner Museen und Ehrenbürger von Berlin. Mainz: Verlag Philipp v. Zabern 1992, 268 Seiten, geb., 78,— DM.
- GRABNER-HAIDER, Anton: Kritische Religionsphilosophie. Europäische und außereuropäische Kulturen. Köln: Styria Verlag 1993, 367 Seiten, geb., 59,— DM.
- KOBUSCH, Theo: Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild. Freiburg: Herder Verlag 1993, 300 Seiten, Paperback, 48,— DM.
- MARTIKAINEN, Eeva: *Doctrina*. Studien zu Luthers Begriff der Lehre. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 26. Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 1992, 102 Seiten, brosch., o. Pr.
- MENSEN, Bernhard SVD (Hrsg.): Die Zukunft der Menschheit als Gegenwartsaufgabe. Akademie Völker und Kulturen St. Augustin (Vortragsreihe 1990/1991). Nettetal 2: Steyler Verlag 1991, 107 Seiten, brosch., 24,— DM.
- MENSEN, Bernhard SVD (Hrsg.): Recht auf Leben — Recht auf Töten. Ein Kulturvergleich. Akademie Völker und Kulturen St. Augustin. (Vortragsreihe 1991/1992). Nettetal 2: Steyler Verlag 1992, 162 Seiten, brosch., 29,— DM.

# Kreuzweg zum Totengedenken

## Mittragen



KREUZWEG DER TRAUERNDEN  
TOTENGEDENKEN

Nikolaus Föhr / Josef Stiren

## Mittragen

Kreuzweg der Trauernden  
Totengedenken

Mit Holzschnitten  
von Walter Habdank

52 Seiten, gebunden,  
SFr. 20,40 / ÖS 155,- / DM 19,80  
ISBN 3-7902-0052-2



PAULINUS  
VERLAG

In der Trauer muß das Kreuz der Angst und der Verlassenheit, des Kammers und des Leids getragen werden.

„MITTRAGEN“ ist eine neue Art des Totengedenkens neben dem herkömmlichen Rosenkranz. Es ist aufgebaut als Kreuzweg mit sieben Stationen, der ältesten Form dieses Gebetes.

Zugrunde liegt der Gedanke, daß die Trauernden ein Stück ihres Weges gemeinsam mit Jesus gehen.

Bei den sieben Stationen des Kreuzwegs stehen die Beter mit Jesus in einer Schicksalsgemeinschaft. Die biblischen Texte haben in dieser Situation eine besondere Aussagekraft. Die eindrucksvollen Bilder von Walter Habdank führen den Betrachter in eine tiefe Beziehung zum leidenden und auferstandenen Christus.

**Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, 5500 Trier**

---

Hans Hübner

## **Biblische Theologie des Neuen Testaments**

Band 2:

Die Theologie des Paulus  
und ihre neutestamentliche  
Wirkungsgeschichte.

1993. 451 Seiten, geb.

DM 89,-

ISBN 3-525-53587-2

In diesem Band konkretisiert der Verfasser sein Programm einer Biblischen Theologie des Neuen Testaments an der Theologie des Paulus und ihrer neutestamentlichen Wirkungsgeschichte.

Er zeigt, wie zur Theologie des Paulus konstitutiv die Rezeption des Alten Testaments gehört. Dabei versteht er die Darstellung der neutestamentlichen Theologie nicht nur als historische Rekonstruktion, sondern vor allem als Interpretation im Horizont des heutigen Verstehens von Gott, Welt und Mensch. Deshalb gilt der hermeneutischen Frage besondere Aufmerksamkeit.

---

Paul-Gerhard Klumbies

## **Die Rede von Gott bei Paulus in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext**

(Forschungen zur Religion und  
Literatur des Alten und Neuen  
Testaments, Band 155). 1992.  
289 Seiten, Leinen DM 98,-  
ISBN 3-525-53836-7

Das Wort *Theos* ist das von Paulus in seinen Briefen am häufigsten verwendete Substantiv. Alle theologischen Ausführungen des Apostels sind geprägt durch seine Auffassung von Gott.

Trotz der zentralen Bedeutung des Themas für die Paulus-Exegese lag eine monographische Untersuchung des paulinischen Gottesverständnisses bisher nicht vor. Die Studie schließt hier eine Lücke.

Vor dem Hintergrund jüdischer Quellen der hellenistisch-römischen Zeit sowie frühchristlicher Überlieferungen vor und neben Paulus wird die besondere Eigenart der paulinischen Rede von Gott erhoben.

---

Dietrich-Alex Koch /  
Hermann Lichtenberger (Hg.)

## **Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter**

Festschrift für Heinz  
Schreckenberg zum 60.  
Geburtsjahr. (Schriften des Institutum  
Judaicum Delitzschianum,  
Bd. 1). 1993. 400 Seiten mit  
10 Tabellen, Leinen DM 98,-  
ISBN 3-525-54200-3

Die Aufsätze widmen sich den vielfältigen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter. Einen Schwerpunkt bilden Untersuchungen zur Auslegungsgeschichte biblischer Texte; besonders geht es dabei um die Rezeption jüdischer Traditionen bei christlichen Autoren. Einen weiteren, mit dem Lebenswerk des Jubilars ebenso eng verbundenen Schwerpunkt stellen Untersuchungen zur Geschichte und Literatur des hellenistischen Judentums dar. Dabei werden die vielfältigen Wirkungen des Judentums in der Geschichte des Christentums deutlich.

**V&R**

**Vandenhoeck & Ruprecht**

# Thema: Pastoraltheologie

Joseph von Hommer

## Es muß Einheytt sein

Anreden eines Bischofs  
an die Alumnus seines Seminars

Herausgegeben von  
Michael Embach



Paulinus-Verlag

Joseph von Hommer

## Es muß Einheytt sein

Anreden eines Bischofs an die  
Alumnus seines Seminars

Herausgegeben von Michael  
Embach, mit einer biographischen  
Einleitung von Martin Persch

ca. 128 Seiten, gebunden,  
29,80 DM  
ISBN 3-7902-0152-9



PAULINUS  
VERLAG

Ein Bischof verteidigt vor seinem Klerus den Primat des Papstes, den Pflichtzölibat, das Breviergebet, die klerikale Kleidung sowie das Fasten- und Abstinenzgebot. Er muß sich mit der Praxis konfessionsverschiedener Ehen unter veränderten Zeitverhältnissen auseinandersetzen. Er sieht sich mit der deutschen Sprache als der angeblich allein liturgiegerechten konfrontiert. Das ausgedehnte Bistum erfordert weite und häufige Reisen. Zwischen den Ansprüchen des Staates und den Forderungen der Kirche gilt es klug abzuwägen.

Einen Bischof mit solchen Aufgaben verweisen wir ohne Zögern in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts. Tatsäch-

lich aber war der Bischof, um den es hier geht, zweihundert Jahre vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil geboren.

Auf vielfältige Art und Weise nahm er insbesondere an den Geschicken des Bischöflichen Priesterseminars Anteil. Daß ihm dabei vor allem das innere Leben des Seminars und dessen Bedeutung für die Heranbildung des Klerus am Herzen lagen, davon zeugen die hier erstmals publizierten „Anreden“, die den angehenden Klerikern das notwendige pastoraltheologische Rüstzeug für die tägliche Praxis mitgeben sollten — ein erfrischend zu lesendes, vielfach „modern“ anmutendes Dokument.

**Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, 5500 Trier**



## Heinrich VIII.

### Assertio septem sacramentorum

### adversus Martinum Lutherum Von Pierre Fraenkel (Hrsg.)

Als eine der ersten Gegenschriften gegen Luthers „Vorspiel von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“, das hier Schritt um Schritt beantwortet wird, erschien im Sommer 1521 das Buch des Königs von England. Berühmt wurde es durch die feierliche Überreichung an Papst Leo X. und die darauf erfolgte Ernennung der englischen Herrscher zu „Verteidigern des Glaubens“. Theologisch zeichnet sich die Schrift durch ihre weitgehende Orientierung an Thomas von Aquin und seiner Schule aus. Sie gehört auch jener ersten Epoche an, in der noch Verbot und Verbrennung von Luthers Schriften (die der König ebenfalls unternahm) den Vortritt vor der eigentlichen theologischen Auseinandersetzung hatten. Bis ins vorige Jahrhundert noch zu Kontroverszwecken benutzt, ist das Buch bis in unser Jahrhundert nachgedruckt worden. Hier wird es in einer kritischen Ausgabe vorgelegt. Herausgegeben und eingeleitet von **Pierre FRAENKEL**. 256 Seiten, 28 Abbildungen, Efa-lin-Einband, 128,- DM, ISBN 3-402-03457-3.

**Corpus Catholicorum.**

Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung, Band 43

## Die Täuferherrschaft von Münster

Von Ralf Klötzer

Von Münster sollte die Erneuerung der Welt ausgehen – das war die Hoffnung in der belagerten Stadt während der Täuferherrschaft (1534/35). Immer wieder hat die Forschung die Dynamik des revolutionären Täufertums in den apokalyptischen Vorstellungen begründet gesehen. Zu einem anderen Ergebnis kommt der Autor dieser Untersuchung, indem er den spannenden reformatorischen Prozeß noch einmal nachzeichnet. Es ging der Bewegung in Münster um die Schaffung einer religiösen Gemeinde, die mit der politischen Gemeinde identisch ist. Gesellschaftliche Grundordnung sollte die Glaubenstaufe sein. Mit der Wendung zum Täufertum zog Münster allerdings eine militärische Bedrohung durch die Reichsautoritäten auf sich. Um auch angesichts der wachsenden Gefahr den reformatorischen Prozeß fortsetzen zu können, begann die Bewegung, ihr Gesellschaftsideal in einen apokalyptischen Bezugsrahmen zu stellen. Somit kommt in der Hoffnung auf Welterneuerung der Wille zur Selbstbehauptung einer städtischen Reformation zum Ausdruck. 236 Seiten, kart. 78,- DM, ISBN 3-402-03779-3.

**Reformationsgeschichtliche Studien und Texte**, Band 131.

Verlag Aschendorff Münster. Bezug durch jede Buchhandlung.



ASCHENDORFF

VERLAG



## **Ramon Lull und die Erkenntnislehre Thomas Le Myésiers**

**Von Theodor Pindl-Büchel**

Thomas Le Myésier († 1336) hat als Schüler des Ramon Lull (1232–1316) dessen Werk in zwei Anthologien, dem *Electorium magnum* und dem *Breviculum ex Artibus Raimundi*, zusammengefaßt und beide Werke mit Einleitungen versehen, in denen der Erkenntnistheorie Lulls klare begriffliche Konturen verliehen werden, mit Blick auf die zeitgenössische Scholastik. Die hier vorgelegte Untersuchung, eine Freiburger Dissertation, zeigt nicht nur den außergewöhnlichen Stellenwert der Erkenntnislehre Le Myésiers innerhalb der Geschichte des Lullismus, sondern sucht darüber hinaus einen neuen Zugang zum Lullischen Denken innerhalb des wissenschaftstheoretischen Kontextes der Zeit um 1300 zu eröffnen, in welchem es seinen geistesgeschichtlichen Ort hat. 146 Seiten, kart. 36,- DM, ISBN 3-402-03930-3.

## **Die „Conferentiae“ des Robert Holcot und die akademischen Auseinander- setzungen an der Universität Oxford** **Von Fritz Hoffmann**

Die Arbeit bietet im ersten Teil eine Einführung in die Diskussionen an der Universität Oxford in dem Jahrzehnt nach Wilhelm von Ockham, besonders in den Jahren 1330–1332. Die Hauptakteure sind Robert Holcot und Crathorn, aber auch Walter Chatton. Die Themen verteilen sich auf zwei Sachgebiete. In der Erkenntnistheorie geht es um die Bedeutung des Satzes (Aussagenlogik) und die Rolle der *Species* (Erkenntnisbild) beim Erkennen. In der Theologie wird der Akt des Glaubens und die Gewissensverpflichtung (Frage des irigen Gewissens) diskutiert.

Die im zweiten Teil gebotene Edition der „Conferentiae“ Holcots belegt und veranschaulicht die Darlegungen in der „Einführung“. Die Arbeit an der kritischen Edition forderte vom Autor ein ständiges Eingehen auf die Quellen und förderte so ein vertieftes Verständnis des Textes, was der geschichtlichen Darstellung in der „Einführung“ zugute kam.

Das Werk ist eine wertvolle Bereicherung der Erforschung der Spätscholastik – wie auch schon die von Fritz Hoffmann 1988 vorgelegte kritische Edition der Quästionen zum ersten Sentenzenbuch Crathorns (Band 29 dieser Reihe). 148 Seiten, kart. 78,- DM, ISBN 3-402-03931-1.

**Band 35 und Band 36 aus unserer Reihe:**

**Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters**

Verlag Aschendorff Münster. Bezug durch jede Buchhandlung.

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit dem  
Katholisch-Theologischen Fachbereich  
der Universität Mainz

Heft 3  
Juli, August, September 1993  
102. Jahrgang Pastor bonus  
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Werner Schüssler, Trier  
Protestantisches Prinzip versus natürliche  
Theologie? – Zu P. Tillichs Lösungsversuch

Czesław Głombik, Kattowitz  
Das Problem der geschichtsphilosophischen  
Erkenntnis in M. Grabmanns Werk „Die  
Geschichte der scholastischen Methode“

Dieter Witschen, Hildesheim  
Grenzen der Gewissensfreiheit aus ethischer  
Sicht

Michael Embach, Trier  
Der wissenschaftliche Ertrag des Friedrich-  
Spee-Gedenkjahres 1991 – Ein Rückblick

Besprechungen –  
Neue theologische Literatur

## INHALT

### AUFSÄTZE

Werner Schüssler: Protestantisches Prinzip versus natürliche Theologie – Zu Paul Tillichs Problemen mit einer natürlichen Theologie .....	161
Czeslaw Glombik: Das Problem der geschichtsphilosophischen Erkenntnis in Grabmanns Werk „Die Geschichte der scholastischen Methode“ .....	174
Dieter Witschen: Grenzen der Gewissensfreiheit aus ethischer Sicht .....	189
Michael Embach: Der wissenschaftliche Ertrag des Friedrich-Spee-Gedenkjahres 1991 – Ein Rückblick .....	215

BESPRECHUNGEN .....	235
---------------------	-----

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR .....	241
-----------------------------------	-----

### Anschriften der Mitarbeiter:

Priv. Doz. DDr. Werner Schüssler, Auf Schwarzfeld 3a, D-54292 Trier  
Prof. Dr. Czeslaw Glombik, Ul. Bankowa 11, PL-40-007 Katowice  
Dr. Dieter Witschen, Hauptstraße 20, D-49176 Hilter 2  
Dr. Michael Embach, Jesuitenstraße 13, D-54290 Trier

**Schriftleitung:** Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

**Beirat der Schriftleitung:** Prof. Dr. Heinz Feilzer, Prof. Dr. Klaus Kremer, Prof. DDr. Ekkart Sauser, Prof. DDr. Reinhold Weier.

**Anschrift der Schriftleitung:** Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-54220 Trier

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

**Erscheinungsweise und Preise:** Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

### Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

## Protestantisches Prinzip versus natürliche Theologie?

### *Zu Paul Tillichs Problemen mit einer natürlichen Theologie*

Wohl kaum ein zweiter protestantischer Theologe unseres Jahrhunderts hat der Philosophie einen solchen Stellenwert in seinem Denken eingeräumt wie Paul Tillich. Das unterscheidet seine Theologie wesentlich von derjenigen Karl Barths, wird doch so erst eine „Kulturtheologie“ ermöglicht – im Gegensatz zu einer „Bibeltheologie“<sup>1</sup>. Dieses philosophische Element seines Denkens ist es denn auch, was ihn katholischem Denken so sympathisch, ja in manchen Aspekten sogar verwandt erscheinen läßt. Und nicht zuletzt aus diesem Grunde hat Tillich sich von seinen katholischen Freunden selbst oft besser verstanden gefühlt als von seinen protestantischen.

Doch ist Tillichs Verhältnis zur Philosophie nicht so unproblematisch, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Ulrich Browarzik, selbst protestantischer Theologe, zeigt hier ein richtiges Gefühl, wenn er meint, daß Tillichs Lösungsversuche zum Verhältnis von Philosophie und Theologie wohl „die protestantische Atmosphäre“, nicht aber das Anliegen eines Theologen treffen, der einen philosophischen Weg zu Gott sucht<sup>2</sup>. Es kommt freilich noch die Schwierigkeit hinzu, daß allzu oft der Unterschied zwischen einer „philosophischen“ und einer „natürlichen Theologie“ und die hieraus resultierenden Konfusionen nicht gesehen werden.

Es ist strikt zu unterscheiden zwischen dem, was Tillichs bezüglich der hier anstehenden Frage über sich selbst sagt, und dem tatsächlichen, aus seinen Schriften zu eruiierenden Befund. Sein bekanntes Wort: „Gegen Pascal sage ich: der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und der Gott der Philosophen ist der gleiche Gott“<sup>3</sup>, ist zwar wegweisend, läßt aber nur allzu

<sup>1</sup> Vgl. dazu meinen Beitrag: Paul Tillich et Karl Barth. Leurs premiers échanges dans les années 20, in: Laval théologique et philosophique 44 (1988) 145–154.

<sup>2</sup> U. BROWARZIK, Zur Verständigung über die Bedeutung der Gottesbeweise in der dogmatischen Theologie, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 12 (1979) 347–362, 348.

<sup>3</sup> G V 184. – Die Werke Paul Tillichs werden wie folgt zitiert: Gesammelte Werke, hg. R. ALBRECHT, 14 Bde., Stuttgart 1959 ff. = G; Ergänzungs- und Nachlaßbände zu

leicht eine natürliche Theologie vermuten, die man bei Tillich nur schwerlich finden wird.

Tillich stand ja bekanntlich nicht nur „gedanklich“ „auf der Grenze von Theologie und Philosophie“<sup>4</sup>, sondern auch „beruflich“: Doktorat in Philosophie, Habilitation in Theologie, Professor für Theologie in Marburg, für Philosophie in Frankfurt, schließlich für Philosophische Theologie in New York, um nur einige Hauptstationen zu nennen. Selbst sagt er hierzu: „Ein ständiger Wechsel von Fakultäten und doch kein Wechsel der Sache: als Theologe versuchte ich Philosoph zu bleiben und als Philosoph Theologe.“<sup>5</sup> Dieses Diktum muß wohl so gelesen werden: „Kein Philosoph kann sich von seinem religiösen Hintergrund befreien, und kein Theologe kann der philosophischen Begriffe entraten.“<sup>6</sup> Das aber bedeutet: Im Grunde genommen hat bei Tillich nie ein *wirklicher* Wechsel zwischen Theologie und Philosophie stattgefunden. „Ich bin mir eines solchen Wechsels“, so bekennet er 1935 in einem Brief an Eugen Rosenstock-Huessy, „so wenig bewußt, wie es Thomas gewesen sein mag, als er nach den Aristoteles-Kommentaren und der *Summa contra gentiles* die *Summa theologica* schrieb. Und auch die Tatsache des mehrfachen, mindestens dreifachen Fakultätswechsels beweist keinen realen Wechsel.“<sup>7</sup> Und Tillich hat sich in Frankfurt – wie er selbst sagt – „als protestantischer Theologe in philosophischem Material“ gefühlt und dem in jeder Diskussion auch deutlich Ausdruck gegeben.<sup>8</sup>

Der vorliegende Beitrag will zeigen, daß Tillich zwar eine „philosophische“, nicht aber eine „natürliche Theologie“ vertritt, daß seine Lösungen bzgl. des Verhältnisses von Philosophie und Theologie bzw. von Vernunft und Glaube wohl eher „Schein“-Lösungen als wirklichen Lösungen gleichkommen und daß hinter alledem – zumeist unausgesprochen – wohl letztlich das protestantische Erbe steht.

---

den gesammelten Werken von Paul Tillich, 6 Bde., Stuttgart 1971 ff. = E; Systematische Theologie, 3 Bde., Stuttgart 1955 ff. = S; jeweils mit Band- und Seitenangabe.

<sup>4</sup> Vgl. den so betitelten Abschnitt in seiner Autobiographie *Auf der Grenze*: G XII 31–37.

<sup>5</sup> G XII 37.

<sup>6</sup> G XIII 487 f.

<sup>7</sup> E VI 275. – Das wird auch durch einen bisher unveröffentlichten Brief Tillichs an Erich Seeberg vom 6. 12. 1928 bestätigt, wo er bekennet, daß sein „Daimonion“ unbedingt für die Theologie stehe (Priv.-Archiv Joachim Müller, Berlin).

<sup>8</sup> E VI 276.



## I. Philosophische und natürliche Theologie

Es ist innerhalb katholischen Denkens nicht unüblich, philosophische Theologie mit natürlicher Theologie zu identifizieren<sup>9</sup>. Wenn Tillich aber von *philosophischer* Theologie spricht, so meint er damit etwas ganz anderes, nämlich „daß philosophische Begriffe für die Theologie absolut notwendig sind und diese niemals vermieden werden können“<sup>10</sup>. In diesem Sinne basiert nach Tillich selbst ein „antiphilosophischer“ Theologe letztlich auf einer Seinslehre, denn auch er fragt – das mag zuweilen versteckt sein – nach dem Sein oder Nichtsein, wenn er die Frage stellt: „Was bedeutet es, daß Gott ist?“ oder „Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?“<sup>11</sup>

Der Lehrstuhl, den Tillich 1940, also sieben Jahre nach seiner Emigration in die Vereinigten Staaten am *Union Theological Seminary* in New York erhielt, war eine Professur für „Philosophische Theologie“<sup>12</sup>. Anlässlich dieser Berufung hielt Tillich den Vortrag *Philosophy and Theology*<sup>13</sup>. Hier heißt es: „Der ungewöhnliche Name für den Lehrstuhl, den ich vertrete, ist ‚philosophische Theologie‘. Für mich paßt diese Bezeichnung besser als jede andere, da die Grenzlinie zwischen Philosophie und Theologie das Zentrum meines Denkens und Arbeitens ist.“<sup>14</sup> Im weiteren Verlauf dieses Vortrages versucht Tillich, die Bezeichnung „philosophische Theologie“ gegen einen doppelten Angriff zu verteidigen: Denn einmal könnte man diese Bezeichnung als einen „Verrat an der Theologie“ ablehnen – das von seiten eines theologischen Supranaturalismus, und zum anderen könnten Philosophen eine philosophische Theologie als „unreine Mischung zweier nicht miteinander in Einklang zu bringender Denkmethoden“ ablehnen. Demgegenüber weist der Ausdruck „philosophische Theologie“ nach Tillich auf eine Theologie hin, die

<sup>9</sup> Vgl. z. B. Artikel „Theologie“, in: Philosophisches Wörterbuch, hg. W. BRUGGER, Freiburg i. Br. 1976, 401.

<sup>10</sup> G XIII 483. – Damit kommt zum Ausdruck, was Max SECKLER mit der „innertheologischen“ oder „binnentheologischen“ Bedeutung der Philosophie für die Theologie zum Ausdruck bringen will („*Philosophia ancilla theologiae*“). Über die Ursprünge und den Sinn einer anstößig gewordenen Formel, in: Theologische Quartalschrift 171 [1991] 161–187, 181).

<sup>11</sup> Vgl. G XIII 483 f.

<sup>12</sup> Zu Anfang war Tillich am *Union* nur als Gastprofessor tätig. Die Vorlesungsverzeichnisse dieser Jahre weisen aus: 1933 „Lecturer on Philosophy of Religion and Systematic Theology“ und seit 1936 „Lecturer on Philosophical Theology“; erst 1937 wurde er „Associate Professor of Philosophical Theology“ und 1940 schließlich „Professor of Philosophical Theology“.

<sup>13</sup> G V 110–121.

<sup>14</sup> G V 110.

einen philosophischen Charakter hat<sup>15</sup>. Neben dieser philosophischen Theologie gibt es aber immer auch noch eine andere, Tillich nennt sie hier „kerygmatische“ Theologie: „Es ist eine Theologie, die den Gehalt der christlichen Botschaft in einer geordneten und systematischen Weise wiederzugeben versucht, ohne Bezugnahme auf die Philosophie.“<sup>16</sup> Die philosophische Theologie versucht demgegenüber, „den Gehalt des *kerygma* in engem wechselseitigem Verhältnis zur Philosophie zu erklären“<sup>17</sup>. Beide Arten von Theologie sind aufeinander angewiesen, denn „niemals existierte eine kerygmatische Theologie, die nicht philosophische Begriffe und Methoden verwendete. Und niemals existierte eine philosophische Theologie, sofern sie den Namen ‚Theologie‘ verdiente, die nicht den Gehalt der Botschaft zu erklären versuchte“<sup>18</sup>. Philosophische Theologie ist in diesem Sinne also gleichbedeutend mit *Apologetik* oder *spekulativer Theologie*. In einer philosophischen Theologie muß nach Tillich die Philosophie die Begriffe und Kategorien und die in ihnen liegenden Probleme liefern, auf die die Theologie die Antworten geben muß, die der Substanz der christlichen Botschaft entstammen<sup>19</sup>. Eines dieser Probleme ist die Seinsfrage mit den dazugehörigen Kategorien; „sie führt zu dem existentiellen Problem, das im Sein enthalten ist und auf das die Antwort Gott ist“. Das heißt also, daß die Philosophie nur die Frage aufwerfen kann, die Antwort darauf kommt aus der Theologie. So sieht es denn auch ganz konkret in denjenigen Teilen der *Systematischen Theologie* aus, wo Tillich die Gottesbeweisproblematik behandelt, der wir uns jetzt zuwenden wollen.

## II. Natürliche Theologie im Sinne der Gottesbeweise

Was hier sofort auffällt, ist, daß Tillich die natürliche Theologie auf die sogenannten Gottesbeweise reduziert. Dabei wird übersehen, daß z. B. in Max Schelers neuer Gestalt natürlicher Theologie<sup>20</sup> die Annahme einer natürlichen Gotteserkenntnis nicht mit der Annahme rationaler Gottesbeweise zusammenfällt. Und auch schon Nikolaus von Kues kannte einen philosophischen Weg zu Gott, den er in die Worte zusammenfaßte: „Jede

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> GV 110 f.

<sup>17</sup> GV 111.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> GV 120.

<sup>20</sup> Vgl. M. SCHELER, Vom Ewigen im Menschen: Ges. Werke, Bd. 5, hg. Maria SCHELER, Bern 1954.

Frage über Gott setzt das Gefragte voraus.“<sup>21</sup> Ebenso sind hier Plotin<sup>22</sup> und Meister Eckhart<sup>23</sup> zu nennen.

An den Gottesbeweisen kritisiert Tillich verschiedene Momente. Seine grundsätzliche Kritik setzt er bei dem Begriff der „Existenz“ Gottes an. Für ihn ist nämlich „die Frage nach der Existenz oder Nicht-Existenz Gottes“ sinnlos. Denn „Existenz Gottes“ ist für Tillich eine Redewendung, die „eine unmögliche Kombination von Worten“ darstellt<sup>24</sup>. Demgegenüber behauptet er: „Gott als das Unbedingte im unbedingten Ergriffensein des Menschen ist gewisser als jede andere Gewißheit, selbst als die des eigenen Ich.“<sup>25</sup>

Hier kommen verschiedene Aspekte ins Spiel: zum einen Tillichs These, daß das Unbedingte sich in einem unmittelbaren, unsymbolischen Gewährwerden erschließt, das mit der sogenannten Grundoffenbarung gegeben ist<sup>26</sup>; zum anderen das von Schelling entliehene Motiv, Existenz (Schelling spricht von „Daseyn“)<sup>27</sup> sei ausschließlich auf etwas zu beziehen,

---

<sup>21</sup> Vgl. dazu K. KREMER, Nicolaus Cusanus: Jede Frage über Gott setzt das Gefragte voraus (Omnis quaestio de deo praesupponit quaesitum), in: Concordia discors. Studi sul pensiero dell'umanesimo offerti a Giovanni Santinello, hrsg. von Gregorio PIAIA, Padova 1993 (im Druck); DERS., Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, Bd. 20, hg. R. HAUBST / K. KREMER, Trier 1992, 105–141. – Bei Tillich treffen wir zwar auch auf eine ähnliche Formulierung, doch ist hier das Gnadenelement nicht ausgeschaltet (vgl. dazu meine Monographie: Jenseits von Religion und Nicht-Religion. Der Religionsbegriff im Werk von Paul Tillich, Frankfurt a. M. 1989, 31–55, bes. 45–48).

<sup>22</sup> Vgl. dazu K. KREMER, Einleitung, in: Plotin: Seele – Geist – Eines. Enneade IV 8, V 4, V 1, V 6 und V 3. Griech. Lesetext und Übers. v. R. HARDER, in einer Neubearb. fortgef. v. R. BEUTLER und W. THEILER, eingel., mit Bemerkungen zu Text und Übers. und mit bibliographischen Hinweisen versehen v. K. KREMER, Hamburg 1990, IX–XXXVII, bes. XIII–XV.

<sup>23</sup> Vgl. dazu K. KREMER, Die Problemsituation, in: DERS. (Hg.), Um Möglichkeit oder Unmöglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis heute, Leiden 1985, 1–30, bes. 18–28.

<sup>24</sup> G VIII 143.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Vgl. dazu SCHÜSSLER, a. a. O. (Anm. 21), 32–39, und auch meinen Beitrag: Where does religion come from? Paul Tillich's concept of „Grundoffenbarung“, in: Religion et culture. Actes du colloque international du centenaire Paul Tillich, Université Laval, Québec 18–22 août 1986, hg. M. DESPLAND u. a., Québec 1987, 159–171. – Hierin natürliche Theologie zu sehen, übersieht, daß „Grundoffenbarung“ immer auch „Offenbarung“ ist (gegen N. ERNST, Die Tiefe des Seins. Eine Untersuchung zum Ort der analogia entis im Denken Paul Tillichs, St. Ottilien 1988, 130; vgl. 133).

<sup>27</sup> Vgl. dazu meine Monographie: Der philosophische Gottesgedanke im Frühwerk Paul Tillichs (1910–1933). Darstellung und Interpretation seiner Gedanken und Quellen, Würzburg 1986, 167 f.

das im Ganzen der Wirklichkeit auffindbar ist. Natürlich „existiert“ Gott nicht in diesem Sinne. Das hat aber nie ein Vertreter der natürlichen Theologie behauptet. Schelling selbst hält aber trotz alledem an einer natürlichen Theologie fest<sup>28</sup>. Tillich scheint sich wohl auch selber bewußt zu sein, wie wenig dieses Argument greift, denn in der *Systematischen Theologie* faßt er das Problem schärfer, wenn es hier heißt: „Der Begriff ‚Existenz Gottes‘ widerspricht, wie auch immer er definiert werden mag, der Idee eines schöpferischen Grundes jenseits von Essenz und Existenz. Der Grund des Seins kann weder innerhalb der Totalität des Seienden gefunden werden, noch kann der Grund der Essenz und Existenz an den Spannungen und Zerreißen partizipieren, die für den Übergang von der Essenz zur Existenz charakteristisch sind. Die Scholastiker hatten recht, als sie behaupteten, daß in Gott kein Unterschied ist zwischen Essenz und Existenz . . . Tatsächlich meinten sie nicht die ‚Existenz‘. Sie meinten die Realität, die Gültigkeit, die Wahrheit der Gottesidee, einer Idee, die nicht die Nebenbedeutung von einem *Etwas* oder einem *Jemand* hat, der existieren kann oder nicht. Und doch ist das die Art, in der heute die Gottesidee in wissenschaftlichen wie in populären Diskussionen über die Existenz Gottes verstanden wird. Es wäre ein großer Sieg für die christliche Apologetik, wenn die Worte ‚Gott‘ und ‚Existenz‘ endgültig getrennt würden . . . Gott existiert nicht. Er ist das Sein-Selbst jenseits von Essenz und Existenz. Deshalb: Beweisen wollen, daß Gott existiert, heißt – ihn leugnen.“<sup>29</sup>

Was Tillich hier sucht, nämlich Gott als das „Sein-Selbst“, hätte er im Werk des Thomas von Aquin finden können. Dieser lehrt nämlich gar nicht den Ineinsfall von Essenz und Existenz, sondern den von *essentia* und *esse* in Gott. *Esse* meint aber nicht die nackte Existenz, sondern die (neuplatonisch zu verstehende) Form des *ipsum esse*, die der Grund aller Vollkommenheiten und darum auch *die Realität* ist<sup>30</sup>. Jedoch nicht erst seit Neuscholastik und Neuthomismus – hingewiesen sei beispielsweise auf die Exodus-Metaphysik von Étienne Gilson<sup>31</sup> –, sondern schon bei Spinoza ist es üblich, abweichend von Thomas *Existencia* und *Essentia* in Gott in eins

<sup>28</sup> Vgl. dazu A. FRANZ, Der Mensch als Wesen der Transzendenz. Zum religiös-metaphysischen Ansatz der Spätphilosophie F. W. J. Schellings, in: L. HONNEFELDER / W. SCHÜSSLER (Hgg.), *Transzendenz – Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*, Paderborn 1992, 247–263.

<sup>29</sup> SI 239.

<sup>30</sup> Vgl. dazu K. KREMER, Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin: Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, Bd. I, Leiden 1971, 378–396.

<sup>31</sup> É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1978 (dt. von R. SCHMÜCKER, *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*, Wien 1950).



fallen zu lassen<sup>32</sup>. Thomas hat Gott, das Sein-Selbst bzw. den schöpferischen Grund jenseits von Essenz und Existenz, darum auch am liebsten als *ipsum esse per se subsistens* bezeichnet<sup>33</sup>. Mit dem *subsistens* sollte gerade der Bereich des Gegenständlichen, also der des „Etwas“ und „Jemand“ überwunden werden.

Tillich relativiert zwar in der eben zitierten Passage seine Aussage von vorhin, das Ergebnis aber bleibt trotzdem das gleiche. Was ist hier geschehen? Wieso heißt: Gottes Existenz beweisen wollen, ihn leugnen? Oder, um das angesprochene Problem zu vermeiden, wieso heißt: Gottes *Realität* beweisen wollen, ihn leugnen? Hinter solchen Aussagen stehen unausgesprochene Voraussetzungen, die Tillich hier nicht thematisiert: zum einen die Kantische Philosophie, der er hier unkritisch folgt, zum anderen das protestantische Erbe.

Ein weiteres Argument gegen die Gottesbeweise sieht Tillich darin, daß, wenn wir mit dem kosmologischen Argument bei der Welt den Anfang nehmen, Gott nicht das sein kann, was die Welt unendlich transzendiert: „Er ist ein Glied in der Kette, die durch korrekte Schlußfolgerung entdeckt wird ... In jedem dieser Fälle ist Gott ‚Welt‘. Dies widerspricht der Idee Gottes ebenso gründlich wie der Begriff der Existenz, wenn er auf Gott angewandt wird. Die Beweise für die Existenz Gottes sind weder Beweise noch führen sie zur Existenz Gottes.“<sup>34</sup> Aber auch diese Aussage relativiert Tillich selbst, wenn er an anderer Stelle zugesteht, daß Gott hier *nicht* als ein Glied in der Kette erscheint<sup>35</sup>.

Ähnlich argumentiert Tillich auch gegen den Begriff einer „notwendigen Substanz“: Sie ist für ihn „eine hypostasierte Frage, keine Aussage über ein Seiendes, das allen Substanzen die Substantialität verleiht. Solch ein Seiendes wäre selbst eine Substanz mit Akzidentien und eröffnete

<sup>32</sup> Vgl. B. de SPINOZA, Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt, Übers., Anm. und Reg. v. O. BAENSCH, Einl. v. R. SCHOTTLAENDER: Sämtliche Werke in sieben Bden, hg. C. GEBHARDT, Bd. 2, 25 f. (Teil I, Lehrsatz XX).

<sup>33</sup> Vgl. z. B. S. th. I 7, 1 ad tertium; I 44, 1, c.; In de Div. nom. Nr. 629 (Ausgabe Pera).

<sup>34</sup> S I 239 f.; vgl. 243.

<sup>35</sup> Vgl. E I 202, wo es heißt: „Die mittelalterliche Gottesidee hat drei Elemente: 1. Die Idee von Gott als *primum esse* oder *prima causa*. Dabei ist *causa* oder Ursache nicht so zu verstehen wie im Zusammenhang von Ursache und Wirkung, der für den endlichen Bereich gilt; zudem ist *prima* nicht zeitlich gemeint. Vielmehr ist der Ausdruck *prima causa* symbolisch gebraucht und bedeutet schöpferischer Grund alles Seienden, *creatrix universalium substantia*. Gott ist die schöpferische Substanz in allem Seienden oder, wie ich lieber sage, das Sein-Selbst.“ Vgl. dazu auch G XIII 397.



wiederum die Frage nach der Substantialität selbst<sup>36</sup>. Aber auch diese Aussage wird wiederum an anderer Stelle relativiert<sup>37</sup>.

Hinter solchen Aussagen steht letztlich die unkritische Übernahme der Kantischen Gottesbeweiskritik. In seinem Vortrag *Der philosophische Hintergrund meiner Theologie* sagt Tillich ausdrücklich, daß er von Kant gelernt habe, „daß der menschliche Geist von den Kategorien Zeit und Raum, Kausalität und Substanz, Quantität und Qualität bestimmt ist und daher seine Grenzen hat und aus eigener Kraft über diese Grenzen nicht hinausgehen kann“<sup>38</sup>.

Aber alle diese Voraussetzungen stehen bei Tillich im Dienst eines letztlich typisch protestantischen Anliegens: der Auffassung nämlich, daß die menschliche Vernunft entfremdet ist und aus dieser Entfremdung heraus nicht in der Lage ist, zum Unendlichen zu gelangen. In seinen *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens* führt Tillich nämlich aus: „Alle fünf Argumente bedienen sich der Kategorie der Kausalität. Aus der Natur der Welt wird auf etwas geschlossen, das diese Welt möglich macht. Ich glaube, daß diese Argumente richtig sind als Analyse der Wirklichkeit, aber nicht, wenn sie zum Beweis für das Dasein Gottes gebraucht werden. Sie enthalten vielleicht die angemessenste existentielle Analyse der Endlichkeit des Menschen und der Welt in der gesamten älteren Literatur, aber wenn sie darüber hinaus zu Schlußfolgerungen auf ein unendliches Wesen fortschreiten, haben sie *keine theologische Berechtigung*.“<sup>39</sup> Auch das Kantische Argument scheint somit im Dienste eines theologischen Anliegens zu stehen, der Untermauerung der theologisch-protestantischen Auffassung, menschliche Vernunft könne aus sich heraus nicht zur *Realität* Gottes vorstoßen. Einer solchen Auffassung fügt sich natürlich das Kantische Instrumentarium besser ein als z. B. das Thomistische<sup>40</sup>. In diesem Sinne trifft das folgende Verdikt Tillichs auch auf ihn selbst zu: „Jeder Theologe ist ein versteckter Philosoph, wenn auch ein schlechter Philosoph, weil er sich niemals bemüht, die von ihm gebrauchten philosophischen Begriffe einer strengen

<sup>36</sup> S I 243.

<sup>37</sup> Vgl. E I 202.

<sup>38</sup> G XIII 482. Vgl. dazu ERNST, a. a. O. (Anm. 26), 128 und Anm. 87.

<sup>39</sup> E I 208. – Hervorh. von mir!

<sup>40</sup> In seiner Vorlesung *Philosophy of religion* von 1962 (Tonbandübertragung; im Privatbesitz des Vf.s) bezeichnet Tillich in *lecture* 3,2 seine Lösung der Gottesbeweisproblematik als eine „protestantische Lösung“; und protestantische Theologie kann nach Tillich nicht hinter Kant zurückfallen, sondern nur weiter fortschreiten auf der Kantischen Kritik an den Gottesbeweisen. Vgl. dazu auch SCHÜSSLER, a. a. O. (Anm. 21), 42 Anm. 52.

philosophischen Kritik zu unterziehen.“<sup>41</sup> Daß man aber mit dem Kantischen Instrumentarium *nicht notwendig* zu einer solchen Position gelangen muß, zeigt das Beispiel von Karl Jaspers. Für Jaspers steht die *Daß-Frage* Gottes philosophisch unumstößlich fest, wohingegen er die *Was-Frage* unbeantwortet läßt, wohinter allerdings die kategorische Ablehnung des Analogiegedankens steht<sup>42</sup>.

Daß hinter aller Kritik an der natürlichen Theologie letztlich ein theologisches Anliegen steht, wird auch aus Tillichs Schrift *Wesen und Wandel des Glaubens* deutlich, wenn er hier das Verhältnis von Vernunft und Glaube in folgender Weise beschreibt: „Die wahre Natur des Glaubens und die wahre Natur der Vernunft scheinen in dem wirklichen Leben des Glaubens und im tatsächlichen Gebrauch der Vernunft im Stande der Entfremdung nur von ferne durch.“<sup>43</sup>

Was bleibt innerhalb eines solchen Denkens der natürlichen Theologie? Die Beweise für die Existenz Gottes sind hier nur noch als „Ausdruck der *Frage nach Gott*“ zu verstehen, die in der menschlichen Existenz beschlossen liegt. Hierin allein hat natürliche Theologie für Tillich ihre Wahrheit; versucht sie darüber hinaus eine Antwort zu geben, so wird sie „unwahr“. Das ist nach Tillich der Sinn, „in dem die Theologie diese Beweise, die den festen Bestand jeder natürlichen Theologie bilden, behandeln muß“<sup>44</sup>. Tillich macht aus der natürlichen Theologie „die Ausarbeitung der *Frage nach Gott*“. Natürliche Theologie hört so auf, Antwort auf diese Frage zu sein. Anhand des ontologischen und des kosmologischen Gottesbeweises spielt Tillich dieses Verständnis durch<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> G XIII 488.

<sup>42</sup> Vgl. dazu meinen Beitrag: Der absolut transzendente Gott. Negative Theologie bei Karl Jaspers? in: Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft 5 (1992), 24–47.

<sup>43</sup> G VIII 163.

<sup>44</sup> S I 240; vgl. 89. 144 f.; S II 20 f.

<sup>45</sup> S I 240–245. – Die Gottesbeweisproblematik erscheint so geradezu in „korrelativer Interpretation“. Zu den Schwierigkeiten der Korrelationsmethode vgl. H. FISCHER, Die Christologie als Mitte des Systems, in: Paul Tillich. Studien zu einer Theologie der Moderne, hg. H. FISCHER, Frankfurt a. M. 1989, 207–229, 222–226. – Neuerlich hat G. SIEGWALT Tillichs Methode der Korrelation dahingehend modifiziert, daß für ihn weder die Antworten allein aus der Offenbarung kommen noch die Fragen allein aus der menschlichen Erfahrung (Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne. I. Les fondements de la foi. 1. La quête des fondements, Genève-Paris 1986, 80 u. ö.; vgl. dazu meinen Beitrag: Theologie der recapitulatio – zur Dogmatik Gérard Siegwalts, in: Theologische Revue 87 [1991] 1–4). Aber in der Gottesfrage geht letztlich auch Siegwalt nicht über Tillich hinaus. Denn der philosophische Weg führt für Siegwalt nicht zu Gott, sondern immer nur bis zur Glaubensentscheidung (I/1, 52). Eigenartigerweise setzt auch Siegwalt natürliche

Nicht für wenige Theologen scheint hier die wohl entscheidendste Frage von mehr als 2000 Jahren philosophischer Denkbemühungen in einem Handstreich geradezu genial gelöst<sup>46</sup>.

Aber schon Tillichs Einstieg in diesen Problembereich in seiner *Systematischen Theologie* läßt erste Zweifel hieran aufkommen, wenn es heißt: „Es ist eine bemerkenswerte Tatsache, daß viele Jahrhunderte hindurch die führenden Theologen und Philosophen sich fast gleichmäßig teilten in solche, die die Beweise für die Existenz Gottes angriffen, und in solche, die sie verteidigten. Keine Gruppe errang endgültig den Sieg über die andere. Diese Situation läßt nur eine Erklärung zu: Die eine Gruppe griff nicht das an, was die andere verteidigte. Sie waren nicht durch einen Streit um die gleiche Sache getrennt. Sie kämpften um verschiedene Dinge, die sie mit den gleichen Begriffen ausdrückten. Diejenigen, welche die Beweise für die Existenz Gottes angriffen, kritisierten deren Form als logischer Beweis; diejenigen, die sie verteidigten, verteidigten ihren inneren Sinn.“<sup>47</sup> Weder ist Tillichs Beobachtung hier richtig, noch seine Auffassung, es gäbe nur *eine* Erklärung für diese Situation. Einmal vorausgesetzt, seine Beobachtung wäre richtig, so wären sicherlich auch andere Erklärungen denkbar. Wenn z. B. Thomas von Aquin den ontologischen Gottesbeweis angriff, so geschah das nicht zuletzt darum, weil er sich in diesem Punkt stärker vom aristotelischen als vom platonisch-neuplatonischen Geist leiten ließ. Das zeigt auch schon, daß Tillichs Beobachtung als solche nicht richtig sein kann. Der Streit ging ja vornehmlich *nicht* um Pro oder Contra der Gottesbeweise, sondern darum, *welche* Beweise man gelten lassen wollte, welche nicht. So ist z. B. Leibniz' Kritik des spezifisch Cartesischen Beweises aus der Idee Gottes im Menschen zugleich immer auch der Versuch, diesen Beweis zu vollenden.

Das alles zeigt um so mehr, worauf es Tillich hier eigentlich ankommt, nämlich um eine philosophische Untermauerung einer theologischen Vorentscheidung, die ihn wohl auch daran hinderte, das eigentliche Anliegen der natürlichen Theologie kritisch zu würdigen.

### III. Natürliche Theologie und *Analogia entis*

Unsere Ausführungen haben gezeigt, daß Tillich natürliche Theologie mit der Gottesbeweisproblematik gleichsetzt. Damit ist aber eine weitere

---

Theologie mit der Annahme rationaler Gottesbeweise gleich (vgl. I/2: *Réalité et révélation*, Genève-Paris 1987, 101 ff.). Diese Engführung scheint im Protestantismus weit verbreitet zu sein.

<sup>46</sup> Selbst W. PANNENBERG, *Die Frage nach Gott*, in: DERS., *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 361–386, 378 f., scheint dies so zu sehen.

<sup>47</sup> S I 238 f.

Engführung verbunden. Denn natürliche Theologie will immer auch zu gewissen *Aussagen* über Gott gelangen – und das mit Hilfe des Analogiegedankens. Denn schon allein um die *Daß*-Frage Gottes beantworten zu können, muß ich immer schon ein gewisses Wissen um das *Was* Gottes haben.

Tillichs Symboldenken steht ja bekanntlich in einer gewissen Nähe zur *analogia entis*<sup>48</sup>; doch weist er jede Beziehung zu einer natürlichen Theologie kategorisch zurück. In seinem Beitrag *Einige Fragen an Emil Brunners Erkenntnistheorie* heißt es: „Wenn *analogia entis* (oder jede andere Theorie religiöser Symbole) die erkenntnistheoretische Begründung der natürlichen Theologie bedeutete (‘natürliche Theologie’ verstanden als eine Methode, durch rationale Schlüsse Gott zu erreichen), so wäre die Verwerfung dieses Begriffs sowie all seiner Implikationen zu fordern.“<sup>49</sup> Scheint Tillich mit diesem Wort gleichzeitig andeuten zu wollen, daß er die *analogia entis* akzeptierte, wenn diese nicht an eine natürliche Theologie im Sinne der Gottesbeweise gebunden wäre? Er selbst erklärt nämlich, daß *analogia entis* ganz einfach die Tatsache bedeuten kann, „daß wir, um von dem, was das endliche Sein überschreitet, reden zu können, uns einer Sprache bedienen müssen, die der Begegnung mit dem endlichen Sein entspringt . . . Das ist keine *analogia entis* im Sinne der traditionellen natürlichen Theologie, sondern semantische Analyse der Beziehung religiöser Sprache zu anderen Arten der Sprache.“<sup>50</sup> Und in demselben Beitrag sagt Tillich noch einmal unmißverständlich: „Es ist eines der wichtigsten Dinge, die unsere Generation von Theologen wie Brunner und Barth gelernt hat, daß jeder Versuch, Gott im Denken (z. B. durch logische Schlußverfahren) zu erreichen, genauso dem protestantischen Prinzip widerspricht wie der Versuch, sich Gott auf moralischem Wege durch Erfüllung des Gesetzes zu nähern oder auf rituellem Wege durch Befolgung sakramentaler Vorschriften. Gegen dies alles steht das *protestantische Prinzip*.“<sup>51</sup>

Aber liegt, so muß hier gefragt werden, der „semantischen Analyse“ nicht doch der Analogiegedanke zugrunde, derselbe Analogiegedanke, der auch der natürlichen Theologie im Sinne der Gottesbeweise zugrunde liegt? Was anders könnte unsere Rede von Gott legitimieren? Für Tillich ist

<sup>48</sup> Vgl. dazu SCHÜSSLER, a. a. O. (Anm. 27), 111 Anm. 328.

<sup>49</sup> G XII 351.

<sup>50</sup> G XII 351 f.; vgl. S I 157. 278. – Ähnlich ist auch die Position von W. PANNENBERG, dem es nur um eine Analogie des Sprachgebrauchs, des theologischen zum profanen, und nicht des Seins geht (Analogie und Doxologie, in: a. a. O. [Anm. 46], 181–201, 186 f. 201).

<sup>51</sup> G XII 352. – Hervorh. von mir!

außerdem festzuhalten, daß der Begriff der Teilhabe (*participatio*) eine wesentliche Rolle in seinem Denken spielt<sup>52</sup>. Teilhabedenken ist aber im Grunde Ähnlichkeitsdenken, und – wie Johannes Hirschberger gezeigt hat<sup>53</sup> – Analogiedenken ist seinem Wesen nach ebenfalls Ähnlichkeitsdenken. So wird man vielleicht sagen können, daß Tillichs ganzes Denken in diesem Sinne auf der *analogia entis* im traditionellen Sinne des Wortes beruht und nicht auf „semantischer Analyse“, auch wenn er selbst dies – aufgrund einer schon fast pathologischen Angst vor jeder Form natürlicher Theologie – nicht wahrhaben will<sup>54</sup>.

Ich fasse zusammen: Was steht letztlich hinter Tillichs Ablehnung der natürlichen Theologie? Folgende Punkte sind hier zu nennen: erstens seine Engführung der natürlichen Theologie auf die Gottesbeweisproblematik, zweitens verschiedene Mißverständnisse bezüglich der Gottesbeweise selbst, die er aber zum Teil selbst wieder relativiert, und drittens das Erbe Kants. Alle drei genannten Punkte stehen aber letztlich im Dienste eines theologischen Anliegens, genauer: des protestantischen Erbes. Entscheidend für Tillichs Ablehnung der natürlichen Theologie sind somit Sachverhalte, die mit Begriffen wie *sola fide*, *entfremdete Vernunft* und *Rechtfertigungslehre* ausgedrückt werden können: „Nicht nur unser Handeln, sondern auch unser Denken steht unter dem göttlichen ‚Nein‘.“<sup>55</sup> Der Rechtfertigungsgedanke begrenzt so nach Tillich die „philosophische Möglichkeit“<sup>56</sup> und damit wohl auch die Form von natürlicher Theologie, die nicht auf der Basis der Gottesbeweise zu Gott gelangen möchte.

Auf diese Weise aber kann Tillich den philosophischen Denkbemühungen um den Gottesgedanken nicht wirklich gerecht werden. Dieses Ergebnis ist in gewisser Weise ernüchternd, ist es doch eine Auslegung des eingangs zitierten Satzes: „Als Theologe versuchte ich Philosoph zu bleiben und als Philosoph Theologe“ in der Weise, daß dieser Satz nicht mehr und nicht weniger besagt, als daß Tillich als Theologe in dem von ihm verstandenen Sinne „philosophischer Theologe“ ist und daß er als Philosoph letztlich auch Theologe ist, genauer: protestantischer Theologe.

---

<sup>52</sup> Vgl. z. B. G V 238 u. ö.

<sup>53</sup> Vgl. J. HIRSCHBERGER, Paronymie und Analogie bei Aristoteles, in: Philosophisches Jahrbuch 68 (1960) 191–203.

<sup>54</sup> Vgl. dazu die schönen Ausführungen von ERNST, a. a. O. (Anm. 26), 107–136, bes. 136.

<sup>55</sup> Vgl. G XII 33.

<sup>56</sup> G XII 34.



Wenn Tillich in seiner *Systematischen Theologie* die Idee einer *christlichen Philosophie* in dem engeren Sinne einer Philosophie, die programmatisch christlich ist, ablehnt<sup>57</sup>, so trifft diese Kritik letztlich auch ihn selbst. Tillich treibt nämlich in der Frage der natürlichen Theologie christliche Philosophie im Sinne einer *protestantischen christlichen Philosophie*, oder, was Tillich selbst wohl sympathischer wäre: im Sinne einer *protestantischen philosophischen Theologie*.

Die Spannung zwischen Philosophie und Religion scheint mithin zwar *keine absolute* zu sein, wie Karl Jaspers meint<sup>58</sup>, aber vielleicht doch eine *relative*. Denn der Religiöse kann ja von seinem Standpunkt aus nicht jede Philosophie vertreten, und nicht jeder Philosoph kann von seinem Standpunkt aus ein Religiöser werden, jedenfalls nicht im christlichen Sinne<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> S I 37.

<sup>58</sup> Vgl. K. JASPERS, *Philosophie I: Philosophische Weltorientierung*, Berlin 1973, 294: „Die *Spannung* ist gegenüber der *Religion* eine absolute: der eigentlich Religiöse kann Theologe, aber nicht ohne Bruch Philosoph, der Philosoph als solcher nicht ohne Bruch ein Religiöser werden.“

<sup>59</sup> W. PANNENBERG macht auch auf diesen Punkt aufmerksam, wenn er schreibt: „Genauer besehen ist ‚die Vernunft‘ keineswegs eine einheitlich bestimmte Instanz. Daher wird auch das Verhältnis von Glaube und Vernunft sich sehr verschieden darstellen, je nachdem, mit was für einem Verständnis von Vernunft man es zu tun hat“ (Glaube und Vernunft, in: a. a. O. [Anm. 46], 237–251, 244). Pannenberg zeigt dieses wechselnde Verhältnis auf, indem er sich auf drei typische Formen von Vernunft beschränkt: die apriorische Vernunft, die ‚vernehmende‘ Vernunft und die geschichtliche Vernunft (244 ff.). Bedenkenswert ist auch, was U. BROWARZIK, *Glauben und Denken. Dogmatische Forschungen zwischen der Transzendentaltheologie Karl Rahners und der Offenbarungstheologie Karl Barths*, Berlin 1970, 92, in bezug auf die Transzendentaltheologie sagt: „*Transzendentaltheologie* als Analogietheologie ist schon Offenbarungstheologie. Was sie von Gott aussagt, ist auch in den allgemeinsten Bestimmungen im Glauben ausgesagt. Der Weg ihres Denkens ist der Weg ihres Glaubens. Der Offenbarungsglaube konstituiert ihre Erkenntnis. Freilich nicht so, daß Glaube die Erkenntnisse erst möglich macht. Sondern so, daß Glaube aus der Reihe möglicher Erkenntnisse, die allesamt denkmöglich und also auch dem kritischen Denken einsichtig sind, einzelne auswählt und zu Überzeugungen werden läßt.“

## Das Problem der geschichtsphilosophischen Erkenntnis in Grabmanns Werk „Die Geschichte der scholastischen Methode“

Es unterliegt keinem Zweifel, daß in der Entwicklung der Forschungsarbeiten und der wissenschaftlichen Karriere Martin Grabmanns (1875–1949) sein zweibändiges Werk „Die Geschichte der scholastischen Methode“, das zum ersten Mal in den Jahren 1909–1911 erschien, eine entscheidende Rolle gespielt hat<sup>1</sup>. Obwohl Grabmann bis 1909 bereits über fünfzig Publikationen verschiedener Art – Abhandlungen, Aufsätze, Noten und Rezensionen von Neuerscheinungen – veröffentlicht hatte, brachte ihm erst seine der „Geschichte der scholastischen Methode“ gewidmete Arbeit zu Berühmtheit und machte ihn zu einem wirklich bekannten Autor. Im Anschluß an das Erscheinen dieses Werks verlieh ihm das Institut Supérieur de Philosophie der Katholischen Universität zu Louvain 1913 die Ehrendoktorwürde auf dem Gebiet der Philosophie. Diese war die erste von vier Ehrendoktorwürden, mit denen Grabmann insgesamt ausgezeichnet wurde, und – was bezeichnend ist – alle Doktorate waren Zeichen der Anerkennung, die diesem Gelehrten an verschiedenen außerdeutschen Hochschulen (Louvain, Innsbruck, Mailand, Budapest) widerfuhr. Im selben Jahr 1913 bot ihm die Wiener Universität die Übernahme des Lehrstuhls für christliche Philosophie der Theologischen Fakultät an.

Besonders letzteres – die Übernahme des Wiener Lehrstuhls – hatte für Grabmann große Bedeutung. Waren seine in Wien verbrachten Jahre auch schwer, denn er weilte dort von 1913 bis 1918, in einem Zeitraum also, der fast vollständig mit der Dauer des Ersten Weltkrieges zusammenfiel, so kam der Aufenthalt in der Hauptstadt Österreichs Grabmann insgesamt zugute. Der Weggang von Eichstätt – einer kleinen katholischen Hochschule ohne akademische Rechte, die in einer noch kleineren, wenn auch

<sup>1</sup> Martin GRABMANN: Die Geschichte der scholastischen Methode. Bd. 1: Die scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts, Freiburg i. Br. 1909. Bd. 2: Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert, Freiburg i. Br. 1911. Zur Editions-geschichte des Werkes vgl. Cz. GŁOMBIK: „Die Geschichte der scholastischen Methode“ – achtzig Jahre später, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Bd. 38 (1991), 1–2, 193–204.

historischen Bischofsstadt ihren Sitz hatte – nach Wien war für ihn ein wirklicher Aufstieg. Er befand sich damit in einer Universitätsstadt, die ihm die Entwicklung sowohl seiner didaktischen als auch seiner wissenschaftlichen Tätigkeit in vollem Umfang ermöglichte.

Wichtig war auch die Übernahme des Lehrstuhls für christliche Philosophie selbst. Wie früher in Eichstätt und später in München war Grabmann hier Professor für Dogmatik. Während des größten Teils seiner aktiven Lehrtätigkeit war er der Lehre der Theologie verbunden, obwohl seine bedeutenderen Forschungsleistungen gerade nicht die Theologie im engeren Sinne betrafen. Im Gegenteil, internationale Autorität hatten ihm die Ergebnisse von Studien zur Erkenntnis des mittelalterlichen philosophisch-theologischen Denkens eingebracht. Es ist also zu beachten, daß für Grabmann nur in seiner Wiener Zeit volle Übereinstimmung zwischen den von ihm zu erfüllenden akademischen Pflichten und den ihn als Philosophiehistoriker fesselnden Forschungen bestand: An der Wiener Universität lehrte er Philosophie, führte philosophische Seminare und befaßte sich in seinen Forschungen mit der Philosophie des Mittelalters.

Nicht zu übersehen sind auch für jeden Wissenschaftler grundsätzlich wichtigere und dauerhaftere Konsequenzen anderer Art, die ebenfalls aus dem Erscheinen der Arbeit „Die Geschichte der scholastischen Methode“ resultierten. Der Name Grabmann kam so in den Umlauf des wissenschaftlichen Gedankenaustauschs. Das in großem Wurf angelegte Werk wurde Gegenstand erstaunlich vieler Rezensionen und Diskussionen und wird ständig in bibliographischen Verzeichnissen zur Philosophie der Patristik und des Mittelalters aufgeführt und zitiert. In dieser Hinsicht besteht kein Unterschied zwischen dem Echo auf das Werk Grabmanns z. B. in den dem Ersten Weltkrieg vorausgehenden Jahren und in späteren Jahrzehnten, auch nach dem Tode des Gelehrten.

## I. Das Werk Grabmanns im Urteil der Kritiker

Seit dem Erscheinen des ersten Bandes von „Die Geschichte der scholastischen Methode“ war der Ton der Rezensentenäußerungen hinsichtlich einer Frage einhellig und kann auf die Einschätzung reduziert werden, die am nachdrücklichsten von dem polnischen Philosophen und Philosophiehistoriker Franciszek Gabryl (1866–1914), Professor an der Jagiellonen-Universität, geäußert wurde, denn er sagt, daß man von nun an weder an den in diesem Werk enthaltenen Feststellungen gleichgültig vorübergehen noch sie in der weiteren Forschung übergehen kann. Der Reichtum der in den Bänden zusammengetragenen Einzelheiten aus verschiedenen Gebieten des mittelalterlichen Lebens – Philosophie, Theologie, Schrifttum, Sitte – ist so imponierend, meint Gabryl, daß jeder, der zur Philosophie der

Scholastik arbeiten möchte, sich mit dem Werk Grabmanns ernsthaft auseinanderzusetzen hat<sup>2</sup>.

Als siebzig Jahre nach dem Erscheinen des Erstdruckes von Grabmanns Arbeit deren italienische Übersetzung erschien, stellte Maria C. Bartolomei in ihrer Besprechung dieser Ausgabe in einer in Padua erscheinenden Zeitschrift fest, daß das Werk nach wie vor „ein wertvolles und grundlegendes Instrument theologischer und philosophischer Erkenntnis der Jahrhunderte des Mittelalters“ darstellt<sup>3</sup>. Die Rezensentin fügt hinzu, daß angesichts der fortschreitenden Integration theologischen Denkens in den Gesamtprozeß der Kulturentwicklung die Arbeit Grabmanns die Zeit des Mittelalters zusammen mit ihrer Erfahrung in einer klugen Verbindung dieser beiden Gebiete menschlichen Strebens nicht nur dem heutigen Leser näherbringt, sondern daß sie auch ähnliche, nach wie vor offene Probleme der Gegenwart besser zu verstehen hilft.

Das Buch Grabmanns zieht seit seinem Erscheinen die Aufmerksamkeit bedeutender Philosophen und katholischer Theologen verschiedener Universitätszentren auf sich. Es wurde sowohl von dem Philosophiehistoriker Maurice de Wulf (1867–1947) aus Louvain als auch von dem Theologen Gallus M. Manser (1866–1950) aus Freiburg in der Schweiz rezensiert. Für Etienne Gilson (1884–1978) ist „Die Geschichte der scholastischen Methode“ ein „hervorragendes Buch“, und obwohl er in ihm gewisse Auslassungen bemerkt – z. B. wirft er Grabmann vor, unter den griechischen Apologeten Athenagoras nicht berücksichtigt zu haben – war er bereit, viele andere Anschauungen Grabmanns als die eigenen anzusehen<sup>4</sup>. Mit Rezensionen des Werkes traten im internationalen Meinungsaustausch zählende Redaktionen von Zeitschriften auf. Unter den Periodika mit der längsten Tradition, die bis heute erscheinen, wenn auch in einigen Fällen unter anderem Titel, seien hier genannt: „Revue Neo-scholastique de Philosophie“, „Philosophisches Jahrbuch“, „Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie“, „Zeitschrift für katholische Theologie“, „Theologische Quartalsschrift“ und „Theologisch-praktische Quartalsschrift“.

<sup>2</sup> Die Rezension von F. GABRYL zur Arbeit M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, I–II, Freiburg i. Br. 1909, 1911, erschien in *Przegląd Filozoficzny* 15 (1912), 424. Näheres zu Gabryl – vgl. K. MICHALSKI: *Stanowisko ks. Gabryla w ruchu neoscholastycznym* (Die Stellung von Priester Gabryl in der neuscholastischen Bewegung), *Ateneum Kapłańskie* 8 (1917), Bd. 13, 46–56.

<sup>3</sup> Rezension von M. C. BARTOLOMEI zu M. GRABMANN, *Storia del metodo scolastico*. Vol. I, II, Firenze 1980, *Bollettino Filosofico* 15 (1981), Nr. 5, 65.

<sup>4</sup> E. GILSON: *History of Christian philosophy in the middle Ages*, New York 1955, 19, 293 f.

Im polnischen Schrifttum unterschied sich die Situation in dieser Hinsicht nicht von dem sich in Europa ausbreitenden Echo. Obwohl die institutionellen und organisatorischen Arbeitsbedingungen der polnischen Wissenschaftler und Verlage am Anfang des 20. Jahrhunderts unvergleichlich schwerer waren als die anderer Nationen, wurde das Buch Grabmanns der polnischen Leseröffentlichkeit schnell und kompetent vorgestellt. Man kann sogar sagen, daß das Interesse an diesem Werk auf polnischem Gebiet unerwartet groß war. Eine ausführliche Rezension der Arbeit veröffentlichten die Redaktionen des Warschauer „Przegląd Filozoficzny“ (Philosophische Rundschau) von dem erwähnten F. Gabryl, der Krakauer „Przegląd Powszechny“ (Allgemeine Rundschau) von E. Matzel, das in Włocławek erscheinende „Ateneum Kapłańskie“ (Kaplanenatenäum) von St. Podoleński, während die Lwower „Gazeta Kościelna“ (Kirchenzeitung) über das Buch gelegentlich der Rezension einer anderen Arbeit Grabmanns informierte<sup>5</sup>.

Diese Rezensionen beweisen nicht nur das frühere Erscheinen des Namens Grabmann im Schrifttum philosophischer, theologischer und seelsorgerischer Zeitschriften polnischer Sprache, sondern sie machen auch auf die Fortgeschrittenheit der polnischen neuscholastischen Bewegung aufmerksam, die im Kontakt mit ähnlichen Zentren katholischer Studien in anderen Ländern Europas stand<sup>6</sup>.

Wenn ein wissenschaftliches Werk achtzig Jahre nach seinem Erstdruck wieder aufgelegt wird und allein in den letzten Jahrzehnten mehrere Ausgaben erfuhr, dann ist anzunehmen, daß es sich um ein für die Erkenntnis wichtiges Werk handelt und daß seine Leser in ihm ständig

<sup>5</sup> Rezension von A. MACKI zu M. GRABMANN, Thomas von Aquin, eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt, Kempten und München 1912, „Gazeta Kościelna“ 22 (1914), Nr. 11.

<sup>6</sup> Eine systematische Arbeit zur polnischen Neuscholastik im Abriß stellte E. NIEZNAŃSKI vor: Polen, in: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Herausgegeben von E. CORETH, W. M. NEIDL, G. PFLIGERSDORFFER. Bd. II: Rückgriff auf scholastisches Erbe, Graz – Wien – Köln 1988, 804–823. Über die Einflüsse Louvains und Wiens auf die polnische Neuscholastik schreiben u. a. I. RADZISZEWSKI: Wszechnica katolicka w Lowanium, Warszawa 1908; G. KAROLEWICZ: Lowanium w życiu i działalności ks. Idziego Radziszewskiego, Ateneum Kapłańskie 72 (1980), H. 1, 71–84; DERS.: Lowańczycy wśród profesorów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w okresie międzywojennym, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne, Bd. 43 (1981), 217–229. Die Verbindungen zwischen der polnischen Neuscholastik und dem Wiener Zentrum zeigt Cz. GŁOMBIK: Zum Wiener Weg der polnischen Neuscholastik, Wiener Jahrbuch für Philosophie 20 (1988), 197–212. Der Widerhall der neuscholastischen Arbeiten aus Eichstätt in der polnischen Literatur erfordert erst noch Forschungen. Hier kann nur soviel gesagt werden, daß diese Arbeiten in Polen von lebhaftem Interesse begleitet waren.



Inhalte finden, die erneuten Durchdenkens wert sind. Genau dies trifft auf Grabmanns „Die Geschichte der scholastischen Methode“ zu. Auf dieses Buch verweisen vor allem die Autoren, deren ständiges Forschungsproblem die Scholastik ist. So verfuhr Josef Pieper, dessen der mittelalterlichen Scholastik gewidmetes Buch die Forschungsergebnisse nutzt, zu denen Grabmann gelangte, und verweist auf diese alle, die daran interessiert sind, die Zeiten des Pierre Abaelard und des Thomas von Aquin näher kennenzulernen<sup>7</sup>. Eine ähnliche Lösung nutzen die zeitgenössischen polnischen Mediävisten: So bespricht Juliusz Domański die Scholastik in einem Enzyklopädie-Artikel als eine besondere Form der geistigen Kultur des lateinischen Mittelalters, während Jan Sulowski, der eine Kritik des Begriffs „Scholastik“ unternimmt und ihre häufigsten Bezeichnungen zu Bedeutungsgruppen (Gruppen meritorischer, methodologische und periodisierender Bezeichnungen) zusammenfaßt, rechnete „Die Geschichte der scholastischen Methode“ zur Reihe der wichtigen Werke, die eine Präzisierung der mittelalterlichen Methoden des Betreibens von Theologie und Philosophie anstreben<sup>8</sup>.

Das treffendste und zugleich bündigste Urteil zum Werk Grabmanns formulierte Ludwig Ott (1906–1985), katholischer Theologe und Mediävist, ein Schüler Grabmanns, dessen Lebensjahre mit Eichstätt verbunden waren, zunächst als Gymnasiast, später als Kleriker, Professor und Rektor der dortigen Philosophisch-Theologischen Hochschule, die 1980 zur Katholischen Universität Eichstätt umgestaltet wurde<sup>9</sup>. Ott war der Schüler Grabmanns, der wohl den spezifischen Sinn der Forschungsmethode seines großen Lehrers am tiefsten verstanden hatte: die historisch-genetische Methode des Verständnisses der philosophisch-theologischen Werke und Strömungen des Mittelalters. Dennoch schaute er nicht unkritisch auf „Die Geschichte der scholastischen Methode“. Er war sich der Tatsache bewußt, daß nicht alle Feststellungen Grabmanns von allen Forschern akzeptiert werden. Dies resultierte schon aus der Lektüre der Rezensionen, die dem Werk zuteil wurden. Korrekturen brachte auch die

---

<sup>7</sup> J. PIEPER: Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie, München 1960, 30, 226.

<sup>8</sup> Vgl. J. DOMAŃSKI: Scholastyka. Studia Filozoficzne 1989, Nr. 2, bes. 23; sowie J. SULOWSKI: Problemy metodologii filozofii średniowiecznej, in: Katolicyzm średniowieczny. Hrsg. J. KELLER, Warszawa 1977, 245–271.

<sup>9</sup> Ein ausführliches Lebensbild Otts, das seine langjährige Lehrtätigkeit in Eichstätt, seine Forschungen zum mittelalterlichen theologischen Denken sowie seinen Veröffentlichungsertrag berücksichtigt, publizierten in Form von postumen Erinnerungen F. DÖRR: Ein Leben für Theologie. Zum Tod von Prof. Dr. Ludwig Ott, Kirchenzeitung für das Bistum Eichstätt 48 (1985), Nr. 36; sowie M. SEYBOLD: Prof. Dr. Ludwig Ott zum Abschied, Klerusblatt 45 (1985), Nr. 9.

Entwicklung der mediävistischen Studien, und früher nicht bekannte Handschriften erweiterten das Forschungsfeld. Die meisten Diskussionen lösten das von Grabmann präsentierte Verständnis der scholastischen Methode aus: Die Differenziertheit der diese Frage betreffenden Standpunkte wurde am frühesten sichtbar und wurde in deutlich formulierten Zweifeln spürbar. In der mediävistischen Forschung – sowohl vor Grabmann als auch nach seinem Auftritt – gab es Ansichten, die vor allem das Wesen, aber auch ihre Genese und Entwicklung anders auffaßten. In dieser Hinsicht erweist sich schon die Konfrontation des Standpunktes von Grabmann mit den entsprechenden Anschauungen von de Wulf als lehrreich, die letzter in einem schon durch französische Ausgaben früher bekannten Werk dargestellt hatte, die aber in deutscher Übersetzung fast gleichzeitig mit dem Erscheinen des zweiten Bandes von „Die Geschichte der scholastischen Methode“ zugänglich wurde<sup>10</sup>.

De Wulf bediente sich des Begriffs „Scholastik“ mit größerer Vorsicht. Man kann sagen, daß er stärker um eine präzise Unterscheidung zwischen dessen möglichen Bedeutungen und verschiedenen Bezügen auf die mittelalterliche Wirklichkeit bemüht war. Er unterschied die Frage, was die Scholastik war, von der Frage, was ihre Methode war. Er ging den Differenzen zwischen der scholastischen Philosophie und der scholastischen Theologie nach, um in der Konsequenz die scholastische Philosophie als selbständige Strömung im mittelalterlichen Denken und nicht allein als eine der Theologie dienende Wissenschaft anzusehen. Es war de Wulf, der als Rezensent des Buches von Grabmann feststellte, daß ihr Autor die Geschichte der Scholastik von der Position des forschenden Theologen aus betrachtet, während er als gleichwertigen Gesichtspunkt das Interesse des forschenden Philosophen anzunehmen vorschlug, womit er gewiß den eigenen Standpunkt im Blick hatte<sup>11</sup>.

Ott war sich der Zweifel voll bewußt, mit denen de Wulf auftrat und die auch von anderen Kritikern des Werkes von Grabmann vorgebracht wurden. Sein Urteil zu dem Buch „Die Geschichte der scholastischen Methode“ war also ausgewogen: In ihm fehlen leere Begeisterung und unbegründetes Entzücken. Seine Überzeugung von der historischen Bedeutung des Buches leitet er hingegen aus der Bilanz der Stimmen in der über Jahrzehnte hinweg geführten Diskussion ab.

<sup>10</sup> Vgl. M. DE WULF: Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Autorisierte deutsche Übersetzung von R. Eisler. Tübingen 1913, besonders 75 ff.

<sup>11</sup> Rezension von DE WULF zur Arbeit M. GRABMANN'S, Die Geschichte der scholastischen Methode. Bd. I, Freiburg i. Br. 1909, *Revue Neo-scholastique de Philosophie* 17 (1910), Bd. 67, 398.

„Das Werk“, so stellt Ott fest, „ist heute durch die fortschreitende Forschung in manchen Punkten zwar überholt; es bildet aber heute noch eine unentbehrliche Grundlage und Ausgangsbasis für wissenschaftliche Arbeiten über die Philosophiegeschichte und Theologiegeschichte des genannten Zeitraumes.“<sup>12</sup> Als erkenntnistümlich besonders wichtig erachtete er den zweiten Band der Gesamtheit. Gestützt auf früher unbekannte mittelalterliche Texte begründet und erweitert dieser das Wissen über fröhscholastische Autoren und Schulen. „Dieser Band“, stellt Ott anläßlich der mit der 100. Jährung der Geburt Grabmanns verbundenen Jubiläumsfeiern bündig fest, „ist besonders wertvoll, weil er ein sehr reiches handschriftliches Material heranzieht.“<sup>13</sup> In einem anderen Text konkretisiert Ott die Forschungsergebnisse dieses Bandes, indem er sich auf charakteristische Beispiele beruft: „Die Durchforschung der Handschriftenbibliotheken, vor allem der Bayerischen Staatsbibliothek in München, förderte viele neue Werke scholastischer Autoren zutage und zeigte die Verbreitung der einzelnen Schulen. Die Schule Anselms von Laon, die bis dahin wenig beachtet war, trat durch die handschriftlichen Forschungen Grabmanns zum erstenmal in klaren Umrissen hervor; die Kenntnis der Schulen Abaelards, Hugos von St. Viktor und Gilberts de la Porrée wurde durch die Entdeckung neuer Werke und neuer Textzeugen schon bekannter seltener Werke erheblich erweitert und vertieft.“<sup>14</sup>

Ott antwortet zwar nicht direkt auf die Frage nach den Gründen für das unablässige Interesse an dem Werk Grabmanns, doch läßt sich seine Antwort aus seinen Schriften leicht ableiten, besonders aus den Aufsätzen, die er Grabmann direkt widmete. Wenn man sie unter dem Aspekt ihres Interessengegenstandes einteilt und so zu ermitteln versucht, was er in „Die Geschichte der scholastischen Methode“ schätzte und warum, dann zeigt sich, daß er den höchsten Wert des Werkes in der Interdependenz zwischen den Problemen sah, die es aufwarf, und den Lösungen, die es hinterließ. Große und wichtige Probleme für Grabmann waren vor allem, und dies nicht nur in diesem einen Werk, die Jahrhunderte des Mittelalters selbst mit den Grunderscheinungen ihrer Kultur, die Scholastik als eine spezifische Form christlich-lateinischer Art mittelalterlichen Denkens und schließlich der mittelalterliche Aristotelismus als Zeichen der Suche nach neuen Relationen zwischen dem Menschen und der Welt einerseits und nach neuen Bezügen zwischen den Sphären *ratio* und *fides* andererseits.

<sup>12</sup> L. OTT: Martin Grabmann, sein Leben und sein Werk, Neumarkt/Opf. 1975, 8.

<sup>13</sup> L. OTT: Martin Grabmann zum 100. Geburtstag, Klerusblatt 55 (1975), Nr. 4.

<sup>14</sup> L. OTT: Martin Grabmann und die Erforschung der mittelalterlichen Philosophie, Philosophisches Jahrbuch 59 (1949), 139.

## II. Das dynamische Verständnis der mittelalterlichen Kulturprozesse

Das philosophisch Wichtige, was Grabmann in den beiden Bänden von „Die Geschichte der scholastischen Methode“ vermittelt hat, bleibt der für Probleme offene Blick auf das Mittelalter und die scholastische Methode. Dabei sind in dieser Vermittlung als gleich wesentlich die Probleme selbst wie auch die mit ihnen zusammenhängenden Erwägungen zu erachten, die als entwickelte Äußerungen und Konklusionen fixiert sind. Das Werk dieses Mediävisten kann man nämlich nicht zu der Kategorie geschichtsphilosophischen Schrifttums rechnen, dessen Studium allein – und im besten Falle – etwas über die Fehler zu lehren vermag, deren die Philosophiegeschichtsschreibung voll ist. Grabmann, während seiner zahlreichen europäischen Bibliotheksreisen ständig auf der Suche nach Handschriftenmaterial, nutzte auch die Entdeckungen und Feststellungen anderer Mediävisten und verstand die philosophischen Erfahrungen der patristischen und frühmittelalterlichen Autoren zusammenzutragen und zu synthetisieren, um auf diese Weise eine Konzeption der geschichtsphilosophischen Erkenntnis zu realisieren, für die und im Rahmen der die mittelalterliche Scholastik die Gestalt eines historisch gewachsenen Problems annimmt. Grabmann war überzeugt, daß es nur auf diesem Weg möglich ist, sich verhältnismäßig frei auf dem riesigen, fast zehn Jahrhunderte umfassenden Gebiet philosophischer und theologischer Reflexion zu bewegen, daß in ihm nur auf diese Weise eine Problemeinheit auffindbar ist, trotz der wechselnden konkreten Lösungen und der sich überlebenden Systeme und Denkschemata. Die Grundlage seines Studiums der mittelalterlichen scholastischen Methode war folgendes: Indem er in ihre patristischen Anfänge eindrang, Boethius als den „ersten Scholastiker“ darstellte, Anselm von Canterbury den „Vater der Scholastik“ nannte und schließlich die Entwicklung der philosophischen Schulen des 12. Jahrhunderts und des damaligen Schrifttums darstellte, strebte Grabmann stetig danach, Antworten der kennengelernten Gestalten und Zeiten zu erhalten und zu ermitteln, die das Wissen über die scholastische Methode historisch, d. h. auch in einer gewissen dynamischen Kontinuität, ergänzen.

Um den Sinn von Grabmanns Konzeption einer als Problemgeschichte verstandenen Geschichte der mittelalterlichen Philosophie zu erfassen, sind unbedingt die Interpretationen der mittelalterlichen Jahrhunderte und die Ansichten über deren Zivilisationsniveau zu berücksichtigen, die im 19. Jahrhundert und noch um die Jahrhundertwende zu den in der Philosophiegeschichtsschreibung gefestigten und gut bekannten gehörten und nach wie vor das historische Bewußtsein von Generationen bildeten. Erst vor diesem Hintergrund tritt die in der Position Grabmanns liegende Neuerung in rechter Deutlichkeit hervor.



Der oben auf den Zustand der Philosophiegeschichtsschreibung vor dem Auftreten Grabmanns und auf die in ihr vorhandenen Urteile über das Mittelalter gesetzte Akzent ist nicht ohne Bedeutung. Es geht nämlich nicht um die in der schöngeistigen Literatur oder in der Poesie der Romantiker gefestigten Bilder dieser Epoche. Sogar die romantische Vision der Geschichtsphilosophie, die vom Kult der mittelalterlichen Kirche durchdrungen und von der Gläubigkeit der damaligen Völker fasziniert ist und in deren Religiösität einen Weg zur Umgestaltung der vorgefundenen Welt zu finden hofft, kann hier nicht berücksichtigt werden, denn sie lag nicht im Bereich des wissenschaftlichen Interesses von Grabmann.

Entsprechende Bezugspunkte für seine Anschauungen sind dagegen unter den geistigen Strömungen zu suchen, die das historische Denken und die philosophischen Bestrebungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts gestalteten. Unter den deutschen Gegebenheiten war dies die bereits weiter zurückliegende, wenn auch weiterhin lebendige Hegelsche Tradition samt dem noch von Hegel selbst vermittelten Bild der Universalgeschichte und des Mittelalters. Es war dies auch die von der neuscholastischen Bewegung frisch gegründete Konzeption einer geistigen Erneuerung des Katholizismus, deren erste Impulse die Philosophie geben sollte, die selbst nach mittelalterlichen Vorbildern wieder aufgebaut worden und auf scholastische Autoritäten gestützt war. Über eine so verstandene katholische Philosophie, die von Papst Leo XIII. vorbehaltlos akzeptiert und durch Weisungen in dessen Enzyklika *Aeterni Patris* noch zusätzlich gestärkt wurde, schrieb unter den Grabmann nahestehenden Menschen vor allem Franz Ehrle (1845–1934).

Hegel schenkte den Jahrhunderten des Mittelalters wenig Beachtung. Noch weniger interessierte ihn die Scholastik. Dagegen sind die Äußerungen, die er zur gesamten Epoche und die Erscheinungen ihrer Kultur machte, voller negativer Bedeutungsassoziationen und geringschätziger Voreingenommenheiten. Das Mittelalter stellte sich Hegel allein als eine Zeit systematischen Unfruchtbarwerdens des Geistes dar. Von der Scholastik meinte er, daß sie eine Methode der schrittweisen Einengung der Gebiete des Denkens war und daß sie im Ergebnis der Zerstörung der Errungenschaften von Kunst, Literatur und Wissenschaft diene, zu denen die Menschheit in der früheren griechisch-römischen Epoche gelangt war<sup>15</sup>. Das von Hegel in seinen „Vorlesungen über die Philosophie der

---

<sup>15</sup> Vgl. G. HEGEL: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: DERS.: Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in 20 Bdn., hrsg. v. H. GLOCKNER; Bd. 11, Stuttgart 1928, 503, 511.



Geschichte“ gezeichnete Bild des Mittelalters war eindeutig negativ. Es wäre schwer, unter den Philosophen und Historikern des 19. Jahrhunderts einen zu nennen, der diese Epoche in gleich finsternen Farben präsentiert und zugleich so wirksam die Einprägung – und unablässige Wiederholung – stereotyper Vorstellungen über sie bewirkt hätte. Für Hegel war das Mittelalter eine Zeit der Barbarisierung des Geistes und des Willens. Zwar entstand bereits damals das Streben nach allgemeiner Wahrheit, aber zugleich herrschten, wie er es bezeichnete, finsterster Obskurantismus und äußerst primitive Vorstellungen über die Welt und den Geist<sup>16</sup>. Er hielt die Zeiten für so voll geistiger und moralischer Häßlichkeit, daß in ihm Versuche, diese Epoche zu loben und in ihr irgendetwas Vollendetes zu finden, bei ihm Verwunderung und stärkste Abscheu hervorriefen. Hegel blickte auf das Mittelalter durch die Gegenüberstellung aller wichtigen Äußerungen jener Wirklichkeit in ihrem Kontrast zwischen inbrünstiger Frömmigkeit und das tägliche Leben regierender brutaler Gewalt, zwischen der religiösen Symbolik der Freiheit und Liebe und der feudalen Hörigkeit des Individuums. Es verwundert daher nicht der Umstand, daß noch hundert Jahre nach den Vorlesungen Hegels ein anderer hervorragender Philosoph, Alfred N. Whitehead (1861–1947), die Jahrhunderte des Mittelalters mit ebenso scharf zusammengestellten Gegensätzen charakterisiert, und diese – ähnlich wie Hegel – in einer 1925 gehaltenen Vorlesungsreihe präsentiert<sup>17</sup>. Für den britischen Philosophen war das Mittelalter eine Zeit atemberaubender Ideen und primitiver Technik, eine Zeit jahrhundertelanger Spannung zwischen der sublimen Sphäre philosophischer und theologischer Penetration und der praktischen Ratlosigkeit des Menschen in der Konfrontation mit der Welt der Natur.

Zu Ausgang des 19. Jahrhunderts, hauptsächlich aufgrund des sich intensiv entwickelnden neuscholastischen Schrifttums, tauchte eine andere Konzeption des Mittelalters und der scholastischen Philosophie auf. Sie lag Grabmann nicht nur näher, sondern sie war ihm auch gut bekannt. Ihren vollsten Ausdruck fand sie in einem ausführlichen Kommentar in mehreren Fortsetzungen, mit dem nach der Enzyklika *Aeterni Patris* Ehrle auftrat<sup>18</sup>. Nach Meinung des Herausgebers der Schriften Ehrles zur Enzyklika, des deutschen Mediävisten und Jesuiten Franz Pelster

<sup>16</sup> Ebenda, 486.

<sup>17</sup> Vgl. A. N. WHITEHEAD: *Science and the modern world*. 18. Aufl. New York 1967, bes. Kapitel I: *The origins of modern science*.

<sup>18</sup> Vgl. F. EHRLER: *Die päpstliche Enzyklika vom 4. August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie*, *Stimmen aus Maria Laach*, Bd. 18 (1880), 13–28, 292–317, 388–407, 485–498.

(1880–1956), kam diesem Kommentar ein besonderer Platz unter ähnlichen Besprechungen des päpstlichen Dokuments zu<sup>19</sup>.

Gelegentlich der Besprechung der Rolle, welche die Enzyklika in der Erneuerung der katholischen theologischen und philosophischen Studien zu erfüllen hatte, exponierte Ehrle mit starkem Nachdruck die eigene Auffassung von Philosophie und vom Wesen geschichtsphilosophischer Studien. Mit seinen Ausführungen wertete er die Scholastik auf; die Anschauungen des Thomas von Aquin erachtete er als sicherste Grundlage zeitgenössischen Philosophierens, in den Werken der Denker des klassischen Mittelalters sah er historische Daten und ein real ausgearbeitetes Modell christlicher Philosophie. Wie Gilson mitteilt, übernahm Ehrle den Begriff einer solchen Philosophie ohne jegliche Vorbehalte<sup>20</sup>, denn es existierten für ihn auch christliche Philosophen, und mit christlicher Philosophie verband er eine deutliche Inhaltsvermittlung. Er war überzeugt, daß dies eine Philosophie von wachsender Bedeutung ist und daß sich immer zahlreichere Kreise außerhalb der Kirche für die Enzyklika interessieren, darunter auch protestantische Gelehrte<sup>21</sup>.

Ehrle sprach sich für die Reduktion der gesamten Philosophie auf die Scholastik aus – wenn das, was unter diesem Namen betrieben wird, des Namens Philosophie würdig sein soll – und sah in der scholastischen Philosophie den Ausdruck der allein wahren Philosophie. Das tätige Philosophieren war für ihn die Realisierung der Voraussetzungen und Aufgaben der scholastischen Philosophie zusammen mit der unvermeidlichen Erforschung der daraus resultierenden Konsequenzen in Fragen des Zusammenhangs der Philosophie und des Glaubens. Alle anderen philosophischen Richtungen blieben für die Scholastik allein eine Art historischer Hintergrund: Sie waren entweder deren Ankündigung, wenn sie mit Teilwahrheiten zu ihr hinführten, oder sie waren ihre Fortsetzung, wenn sie sich mit ihr zu verständigen und im Geist desselben doktrinalen Programms zusammenzuarbeiten imstande waren. Was nicht in diesen

---

<sup>19</sup> Die Bedeutung des Kommentars erklärt PELSTER wie folgt: „Anschließend an die Grundgedanken der Enzyklika weist Ehrle das Walten der göttlichen Vorsehung auf, die schon im Heidentum eine Philosophie vorbereitete, die geeignet war, Grundlagen christlichen Philosophierens zu werden, die in der Väterzeit dafür sorgte, daß sie von Schlacken und Irrtümern befreit wurde, um in der Scholastik und insbesondere in der Philosophie des heiligen Thomas zur vollen Blüte sich zu entfalten.“ Siehe F. Kard. EHRLE: *Zur Enzyklika „Aeterni Patris“*. Text und Kommentar. Zum 75jährigen Jubiläum der Enzyklika neu herausgegeben von F. PELSTER, Roma 1954, Einleitung, 9 f.

<sup>20</sup> Vgl. E. GILSON: *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1948, 426.

<sup>21</sup> F. EHRLE: Die päpstliche Enzyklika vom 4. August und die Restauration der christlichen Philosophie, 13.

Rahmen paßte, verdiente zugleich – und eindeutig – den Namen wahrer Philosophie nicht. Ehrle schlug also ein deutlich eingeschränktes und in seinem Bereich enges Verständnis von Philosophie vor: Er zeigte auf, wo eine solche wahre Philosophie zu suchen sei und was in korrekter Weise zu ihrem historischen Umfeld gerechnet werden kann<sup>22</sup>.

Es unterliegt heute keinem Zweifel, daß der Standpunkt Ehrles in typischer Weise der geistigen Aktivität der Neuscholastikergeneration aus der Zeit der Enzyklika *Aeterni Patris* Ausdruck gab. In ihm war das Bestreben enthalten, sich ausschließlich auf die eigene Übermittlung der Wahrheit zu stützen. Dieses war von der Tendenz durchdrungen, alles zu verwerfen, was nicht in seine Quellen paßte und nicht den angenommenen Prüfungen entsprach. Auf das Kategorische der gebrauchten Formulierungen, auf deren postulativen Ton, hatte zweifellos der Umstand des Zeitpunktes Einfluß, zu dem Ehrles Auftritt stattfand. Waren es doch die Jahrzehnte, in denen die aufklärerischen und nachaufklärerischen Urteile über die berüchtigte „Nacht des Mittelalters“ und über die scholastische Philosophie noch nicht verklungen waren, der man nicht nur erkennendes Entdecken, sondern jeglichen Sinn absprach. Man erinnerte sich auch noch des Ranges von Hegel, der „Siebenmeilenstiefel anlegen“ wollte, um die vom Ende der römischen Welt und dem Beginn der Reformation umschlossene Zeit nur schnell zu durchmessen<sup>23</sup>.

Sei es so oder anders, berücksichtigt man die Bedingungen und das Bestreben der philosophischen Arbeiten Ehrles, kann man feststellen, daß ihr Kerngedanke die Überzeugung vom universalen Wert der Scholastik war, die vor Jahrhunderten über das christliche Denken herrschte, und auch heute imstande sei, die Welt geistig zu erneuern, unter der Bedingung, daß sie der Welt zurückgegeben wird.

Das Verwerfen des Hegelschen Mittelalterbildes durch Grabmann ist voll verständlich. Aber dieser Mediävist übernahm auch die Ansichten Ehrles nicht vorbehaltlos, obwohl er von ihnen wahrlich deutlich in der Initiation der eigenen Forschungsarbeiten inspiriert war. Es ist auch unmöglich zu sagen, daß der Standpunkt Grabmanns in irgendeiner Weise auf bekannte, aber im Verhältnis zu dem Buch „Die Geschichte der scholastischen Methode“ spätere Visionen des Mittelalters zurückführbar

<sup>22</sup> Ebenda, 16–22.

<sup>23</sup> Der berühmte Satz Hegels lautet wörtlich: „Die zweite Periode reicht bis in das 16. Jahrhundert und umfaßt so wieder 1000 Jahr, über welche wir wegzukommen Siebenmeilenstiefel anlegen wollen.“ Siehe G. HEGEL: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Dritter Band, in: DERS.: Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Hrsg: v. H. GLOCKNER, Bd. 19, 99.

sei, die in den zwanziger und dreißiger Jahren durch Theoretiker des christlichen Neuhumanismus gezeichnet wurden. Sie reduziert sich weder auf das Ideal des *neuen Mittelalters*, das von N. A. Bierdajew (1874–1948) verkündet wurde<sup>24</sup>, noch auf ähnliche Auffassungen *der neuen christlichen Welt* und *der christlichen Zivilisation von morgen*, die von Jacques Maritain (1882–1973) entwickelt wurden<sup>25</sup>.

Grabmann sprach sich vor allem für ein dynamisches Verständnis der gesamten Geistessphäre und der Kulturprozesse des Mittelalters aus. Als Autor seines Buches „Die Geschichte der scholastischen Methode“ war er weniger Historiograph isolierter Ereignisse und einzelner Fakten als vielmehr Erforscher der Ideen, großen geistigen Bewegungen und vielschichtigen Gewebe des in größeren Zeiträumen erfaßten Geschichtsprozesses. Er verfolgte nicht das Schicksal der einzelnen Denker und die Geschichte der mittelalterlichen Manuskripte getrennt von den in ihnen enthaltenen philosophischen Anschauungen oder Programmen. Forschungsprobleme waren für Grabmann die scholastische Methode und die lateinische Aristotelesrezeption, der Prozeß des Sich-Formierens philosophischer und theologischer Schulen als spezifische Erscheinung des mittelalterlichen intellektuellen Pluralismus und schließlich die Strömung des westlichen Mystizismus, der sich auf das Besondere der religiösen Erlebnisse und des ekstatischen inneren Erlebens berief. Wer in dieser Weise auf das Mittelalter blickte, konnte nicht zugleich den Problemen seiner Geschichte gleichgültig gegenüberstehen. Aus denselben Gründen mußte er in das Zentrum seines Forschungsinteresses die Problematik des mittelalterlichen Geisteslebens, seiner Quellen, historischen Bezüge, bedeutendsten Kreationen, seines Entwicklungsrhythmus, aber auch die Richtungen späterer Entwicklungen der letzteren einführen. Es ist offensichtlich, daß auch die Scholastik nicht nur an ein Jahrhundert gebunden

<sup>24</sup> Vgl. N. A. BIERDAJEV: Das neue Mittelalter. Betrachtungen über das Schicksal Rußlands und Europas. Aus dem Russischen übertragen von A. KRESLING, Darmstadt 1927.

<sup>25</sup> Vgl. J. MARITAIN: L'idéal historique d'une nouvelle chrétienté, in: Magister Thomas Doctor Communis. Księga Pamiątkowa Międzynarodowego Kongresu Filozofii Tomistycznej w Poznaniu (28.–30. 8. 1934) sowie in: Studia Gnesnensia, Bd. 12, Gniezno 1935, 75–114. Dieser Text, ursprünglich in Form eines Vortrags in Poznań, entspricht den Kapiteln IV und V von *Humanisme intégral* und wurde in diesem Werk allein in einigen Einzelheiten ausgebaut sowie neu redigiert. Siehe J. MARITAIN: Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté, in: J. et R. MARITAIN: Oeuvres complètes, Bd. 6 1935–1938, Fribourg (Suisse) – Paris 1984, 437 ff. Zu dem in Kreisen der polnischen Intelligenz durch den Vortrag in Poznań hervorgerufenen Echo vgl. Cz. GŁOMBIK: Tradycja narodowa a perspektywy kultury. Wokół publicystyki i krytyki filozoficznej Pawła Hoffmana, Lublin 1989, 63 ff.



sein konnte, ebensowenig wie sie sich aus nur einem Jahrhundert herleitete. Dieses große Gebilde des mittelalterlichen philosophisch-theologischen Denkens mußte tief in die Vergangenheit des Christentums zurückreichen, mußte seine eigenen historisch fernen Wurzeln haben.

Der Leser des Buches „Die Geschichte der scholastischen Methode“ stellt leicht fest, daß Grabmann keine präzise Bestimmung der Bezeichnung Scholastik vorschlägt, sondern daß er sich eher für deren Beschreibung entscheidet, indem er ihre – wie er meinte – Wesenszüge aufzählt, statt eine Definition *sensu stricto* zu präsentieren. Diesen Standpunkt kann man als Resultante der zugrundegelegten Konzeption des dynamischen Verständnisses der mittelalterlichen Kultur und ihrer geistigen wie materiellen Bestandteile ansehen. Die Scholastik war zu vielgestaltig und zu voll von Spannungen und Auseinandersetzungen, sogar über ihre doktrinalen Grundlagen, die mit der Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses zwischen natürlichem Wissen und Offenbarung zusammenhängen, als daß man sie mit einer Formel zu fassen riskieren könnte, die sich als beständig und allgemein verbindlich für diese Äußerung der mittelalterlichen Geisteskultur ansehen ließe. Grabmann widmet der Erwägung verschiedener möglicher Bedeutungen des Begriffs „scholastische Methode“ ein ganzes Kapitel und vollzieht zum Abschluß seiner Darlegung in einer entwickelten Aufzeichnung allein eine Zusammenfassung ihrer charakteristischsten Merkmale<sup>26</sup>. Dabei ist er der Meinung, daß die wichtigsten von ihnen bereits vielen Forschern bekannt sind. Die eigene Aufgabe und den Nutzen des vorgelegten Werkes sah er darin, daß in ihm die Merkmale der „scholastischen Methode“ im Prozeß ihrer historischen Herausbildung, Reifung, Blüte und innerem Zerfall dargestellt sind.

Zusammenfassend kann man feststellen, daß einer der Hauptgründe für die Karriere des Werkes von Grabmann darin lag und nach wie vor liegt, daß es Abstand nimmt sowohl von den tendenziös einseitigen und zu negativen Charakteristiken der Epoche des Mittelalters, deren eigene

<sup>26</sup> GRABMANN hielt fest: „Wenn wir all diese Momente zusammenfassen, können wir die folgende Begriffsbestimmung der scholastischen Methode geben: Die scholastische Methode will durch Anwendung der Vernunft, der Philosophie auf die Offenbarungswahrheiten möglichste Einsicht in den Glaubensinhalt gewinnen, um so die übernatürliche Wahrheit dem denkenden Menschengenossen inhaltlich näherzubringen, eine systematische, organisch zusammenfassende Gesamtdarstellung der Heilswahrheit zu ermöglichen und die gegen Offenbarungsinhalt vom Vernunftstandpunkt aus erhobenen Einwände lösen zu können. In allmählicher Entwicklung hat die scholastische Methode sich eine bestimmte äußere Technik, eine äußere Form geschaffen, sich gleichsam versinnlicht und verleiblicht.“ Siehe M. GRABMANN: Die Geschichte der scholastischen Methode, Bd. I, 36 f.



ohne einen Gesetzesvorbehalt etwa von der Art, daß der genauere Inhalt und die Begrenzung dieses Rechts durch nähere Gesetze bestimmt werden? Wenn es dort heißt, die Freiheit des Gewissens sei unverletzlich, ist damit gemeint, daß deren Ausübung keinerlei Schranken unterliegt? Bereitet ein solches Verständnis, wonach die Gewissensüberzeugung anderer ausnahmslos zu respektieren sei, aber nicht gravierende Probleme dann, wenn das Gewissen von dem Betreffenden Handlungen fordert, die entweder ihm selbst schweren Schaden zufügen oder mit elementaren Rechten anderer in Konflikt geraten?<sup>2</sup> Kann die Forderung nach Respektierung des Rechts auf Gewissensfreiheit auch dann ausnahmslos erhoben werden, wenn das zu schützende Gewissen einem schwerwiegenden Irrtum erlegen ist?

Das skizzierte Problem gewinnt, wie bei normativ-ethischen Überlegungen üblich, seine plastischen Konturen erst dann, wendet man sich dessen Ausgangspunkt zu, nämlich konkreten Handlungssituationen, die für die moralische Urteilsbildung schwierig sind. Daher sei auch hier durch die Nennung einiger typischer Beispiele das Problem veranschaulicht:

Beispiel 1: Ein Zeuge Jehovas lehnt aus religiös-moralischen Gründen jede Bluttransfusion ab. An seiner Ablehnung hält er konsequent fest, als eine Bluttransfusion bei ihm vorgenommen werden soll, um sein Leben zu retten. Wie hat der ihn behandelnde Arzt sich zu verhalten? Hat der Arzt dessen Gewissensüberzeugung zu respektieren mit der Konsequenz, ihn sterben zu lassen, oder hat er unter Nicht-Achtung von dessen moralischer Überzeugung durch eine zwangsweise durchgeführte Transfusion dessen Leben zu retten?

Beispiel 2: Ein Zeuge Jehovas lehnt aus religiös-moralischen Gründen als Erziehungsberechtigter die Zustimmung zu einer Bluttransfusion ab, die an seinem Kind durchgeführt werden soll. Oder: Ein Mitglied einer religiösen Sekte weigert sich aus Gewissensgründen, sich impfen zu lassen. Der Zweck der Impfung ist es, eine drohende Seuche zu verhindern. Macht es für die moralische Beurteilung einen entscheidenden Unterschied, ob der Betreffende aufgrund seiner Gewissensüberzeugung die schwerwie-

---

<sup>2</sup> Ist nicht mit Blick auf den letzteren Konfliktfall H. WELZEL recht zu geben, wenn er aus einer rechtlichen Perspektive ausführt: „Das Recht muß als überindividuelle Ordnung nicht nur für den Handelnden (oder Unterlassenden), sondern auch für den Leidenden, d. h. den von der Handlung (oder Unterlassung) Betroffenen, sein. Das schließt es aus, beim Widerstreit von Gesetz und Gewissen dem Gewissen prinzipiell den Vorrang zu geben.“ (Gesetz und Gewissen, in: ders., Abhandlungen zum Strafrecht und zur Rechtsphilosophie, Berlin/New York 1975, 313).

genden nicht-sittlichen Übel selbst in Kauf nimmt, oder ob andere diese Übel ganz bzw. mitzutragen haben?

Beispiel 3: Ein überzeugter Pazifist lehnt es aus Gewissensgründen ab, daß mit seiner Lohnsteuer Militärausgaben finanziert werden. Er will daher den Anteil seiner Steuerschuld, der der Höhe des Verteidigungshaushaltes am Staatsbudget entspricht, dem Finanzamt verweigern, diesen aber anderen, nicht-militärischen Zwecken (z. B. einem Friedensfonds) zuführen. Konsequenterweise will er sich ebenso davor geschützt wissen, daß er mittelbar durch indirekte Steuern oder durch Entnahmen aus anderen Haushaltsposten zur Finanzierung des Verteidigungshaushalts beiträgt, was zu bewerkstelligen wäre, wenn die militärischen Verteidigungsausgaben aus dem allgemeinen Staatshaushalt herausgenommen und über eine eigene Zwecksteuer finanziert würden. Hat nun der Staat, um die Gewissensüberzeugung eines solchen Pazifisten zu respektieren, eine gesetzliche Möglichkeit dieser Art zu schaffen oder darf er auf der vollen Entrichtung der Lohnsteuer bestehen, da die Verteilung der Steuergelder nicht in die Verantwortung des einzelnen fällt, daher durch diese nicht dessen Gewissensfreiheit verletzt wird?<sup>3</sup>

Mit diesen drei Beispielen sind keineswegs erschöpfend die Gesichtspunkte in exemplarischer Weise benannt, die bei der Frage, ob dem Recht auf Gewissensfreiheit Grenzen zu setzen sind oder nicht, eine zentrale Rolle spielen können. Dennoch erlauben sie m. E. eine Verallgemeinerung, mit der das grundsätzliche Problem kenntlich gemacht werden kann. In seinen einzelnen Elementen läßt sich dieses folgendermaßen darstellen: Es geht um das Verhalten zu der Gewissensüberzeugung eines anderen, die

1. glaubhaft ist (wir urteilen also, daß es sich in der Tat um eine moralische Grundeinstellung des Betreffenden handelt), die
2. entweder aufgrund eines unverschuldeten und unüberwindlichen Irrtums bei ihrer Umsetzung in die Tat schwerwiegende nicht-sittliche Übel mit sich bringt a) für den Betreffenden selbst (Beispiel 1) bzw.

<sup>3</sup> Betrachtet man die Anwendungsfälle des Grundrechts auf Gewissensfreiheit seit dem Inkrafttreten des Grundgesetzes, so läßt sich mit Blick auf die angeführten Beispiele konstatieren, daß die beiden erstgenannten für Konfliktfälle stehen, wie sie bis in die 70er Jahre typisch waren. Denn bis dahin ergaben diese sich ganz vorwiegend aus dem Widerstreit zwischen religiös motivierten Gewissensüberzeugungen einzelner und der rechtlichen Norm. Seitdem kamen, wofür das dritte Beispiel repräsentativ ist, solche Konfliktfälle hinzu, in denen bei politisch brisanten Streitfragen (insbesondere der Rüstungspolitik sowie der Nutzung der Kernenergie) einzelne wie Gruppen sich bei ihren Aktionen auf ihre Gewissensüberzeugungen beriefen, die im Widerspruch zum geltenden Recht standen.

- b) für Dritte (Beispiel 2) oder eine auf legalem Wege erlassene Rechtspflicht verletzt (Beispiel 3); und es besteht
3. die Möglichkeit, daß die unter 2 beschriebenen Auswirkungen, also das Mit-Sich-Bringen von schwerwiegenden nicht-sittlichen Übeln oder die Verletzung einer Rechtspflicht, durch ein Eingreifen verhindert werden können, so daß sich in der Tat die Frage nach dem Sich-Verhalten zu der Gewissensüberzeugung eines anderen stellt.

Im folgenden geht es also nicht um die Frage, wie ich mich zu verhalten habe, wenn ich mir eine Gewissensüberzeugung gebildet habe. Hier gilt die Regel: Jeder hat letztlich seiner reiflich erwogenen Gewissensüberzeugung, und sei diese nach Ansicht anderer eine irrige, (als *regula proxima agendi*) zu folgen und dabei zu den Konsequenzen seiner moralischen Haltung zu stehen bzw. Widerstand gegen gewissenswidrige Zumutungen zu leisten, sich nicht zu einer Handlung, die seiner klaren Gewissensüberzeugung widerspricht, nötigen zu lassen. Dem Christen ist – vereinfachend gesprochen – die *clausula Petri*, wonach Gott mehr zu gehorchen ist als den Menschen (Apg 5, 29), Maßstab seines Handelns. Sondern es geht um die Frage, ob die Freiheit, sich eine eigene moralische Überzeugung zu bilden und ihr gemäß zu handeln, was die Freiheit einschließt, auch seinem irrenden Gewissen zu folgen, ausnahmslos, mithin im Konfliktfall jedweder Art von anderen zu respektieren ist, oder ob in bestimmter Weise diesem individuellen Freiheitsrecht aus moralischen Gründen Grenzen zu setzen sind. Gefragt wird nach dem Verhalten anderer zum vorausschauenden Gewissen (*conscientia antecedens*) einer Person. Vor der beabsichtigten Tat können andere einwirken.

Das Recht auf Gewissensfreiheit umfaßt zweierlei. Zum einen schützt es den einzelnen davor, daß auf die Bildung seiner Gewissensüberzeugung durch unzulässige Maßnahmen (z. B. durch Praktiken psychologischer Eingriffe wie im Extrem eine „Gehirnwäsche“, das Einsetzen von Drogen) Einfluß genommen wird (freie Gewissensbildung). Zum anderen gewährleistet es, daß jemand seiner Gewissensüberzeugung gemäß handeln, er seine innere Überzeugung in Taten umsetzen kann (freie Gewissensbetätigung). Unsere Frage zielt nun im Kern darauf ab, ob der freien Gewissensbetätigung unter moralischer Rücksicht Schranken zu setzen sind – ggf. unter welchen Bedingungen und in welcher Weise – oder nicht. Bevor wir uns dieser für uns zentralen Frage zuwenden können, ist es jedoch notwendig, auf deren Voraussetzungen, wie sie in den Bedingungen 1 und 2 genannt sind, wenigstens in Kürze einzugehen.

## II. Die Glaubhaftigkeit der Gewissensüberzeugung eines anderen

Die erste Bedingung enthält die Grundaussage, daß der einzelne nur für seine moralisch gute, nicht für seine moralisch schlechte ebensowenig für eine „gewissenslose“ Entscheidung das Recht auf Gewissensfreiheit in Anspruch nehmen kann; sie bereitet das diffizile Problem, wie – wenn überhaupt – wir uns über die Glaubhaftigkeit der Gewissensüberzeugung eines anderen ein Urteil bilden können.

Die Grundaussage leuchtet unmittelbar ein. Denn „gewissenlos“ handelt, wer gar nicht den Standpunkt der Moral einnimmt, wer von sich erklärt, daß er seine Haltungen und Handlungsweisen überhaupt nicht an moralischen Maßstäben auszurichten gedenkt. „Moralisch schlecht“ handelt der, der eine Gewissensüberzeugung sich zwar gebildet hat, aber nicht gewillt ist, sich danach zu richten, etwa weil dieses seinem Selbstinteresse widerspricht, Nachteile für ihn mit sich bringt. Weder der Gewissenlose, der sich außerhalb des Standpunktes der Moral stellt, noch der moralisch Schlechte, der seiner eigenen moralischen Einsicht zuwiderhandelt, können beanspruchen, daß sie von anderen mit ihren Einstellungen respektiert werden. Dies kann nur derjenige mit einer moralisch guten Einstellung, der sich ernsthaft bemüht, zu einer moralisch richtigen Einsicht zu kommen, und dann beabsichtigt, dieser gemäß zu handeln.

Wie läßt sich nun aber ein Urteil darüber gewinnen, daß bei einem anderen eine Haltung der letzteren Art vorliegt? In Anbetracht der Schwierigkeit dieses Problems sowie der Tatsache, daß dieses nicht unser eigentliches Thema ist, lassen sich an dieser Stelle nicht mehr als einige knappe Hinweise geben.

Gegenüber der Ansicht, daß jedes Urteil über die Glaubhaftigkeit der Gewissensüberzeugung eines anderen sich verbietet, sei zum einen auf eine Konsequenz hingewiesen, daß nämlich im Falle von deren Richtigkeit niemand das Recht auf Gewissensfreiheit in Anspruch nehmen könnte. Dessen Inanspruchnahme setzt doch voraus, daß jemand mit Grund von sich sagen kann, daß für ihn diese oder jene Handlungssituation eine Gewissensfrage ist<sup>4</sup>, daß er bei deren Beurteilung eine ganz bestimmte

---

<sup>4</sup> Im Unterschied zum Recht auf Glaubensfreiheit, durch das dem Individuum die Freiheit gewährt wird, einen religiösen Glauben anzunehmen oder nicht, kann das Recht auf Gewissensfreiheit nicht die Freiheit beinhalten, ein Gewissen zu haben oder nicht, sondern nur die Freiheit, sich eine bestimmte moralische Überzeugung zu bilden und dieser gemäß zu handeln. Die Gewissensfreiheit kann m. a. W. nicht in einer „Freiheit vom Gewissen“ bestehen. Allerdings ist das Gewissen die Instanz, die selbst darüber entscheidet, ob eine Handlungssituation für es Gegenstand seiner Beurteilung ist oder nicht. Was für den einen moralisch bedeutsam, eine Gewissensfrage ist (z. B.



moralische Einstellung sich bewußt und frei zu eigen macht. Ohne daß andere nun die Gegebenheit dieser Voraussetzung erkennen könnten, erginge an diese auch kein Anspruch, den Betreffenden in seiner Gewissensüberzeugung zu respektieren. Der Staat könnte nicht das entsprechende Recht schützen, wenn er nicht ausmachen könnte, ob bei dem Betreffenden eine Gewissensentscheidung vorliegt oder nicht. Diese Einsicht, daß der Staat die Entscheidung eines seiner Bürger als eine solche des Gewissens anerkennen kann, ist dabei strikt zu unterscheiden von der anderen Einsicht, daß es nicht in seine Kompetenz fällt, über die inhaltliche Richtigkeit bzw. Falschheit dieser Gewissensüberzeugung zu urteilen, daß er die Wahrheitsfrage in suspenso zu halten hat.

Zum anderen lassen sich durchaus Kriterien für ein diesbezügliches Urteil angeben. In paradigmatischer Absicht seien einige angeführt. Ein Kriterium dafür, daß jemand die Einstellung eines anderen als eine moralisch gute betrachten kann, ist, ob dieser ein konstitutives Merkmal für Moralität, nämlich das Prinzip der Unparteilichkeit, anerkennt oder nicht. Dieses Prinzip besagt, daß derjenige, der eine bestimmte Handlungsweise aufgrund ihrer Merkmale als moralisch verbindlich beurteilt, sich dadurch darauf festlegt, alle Handlungen, die der als moralisch verbindlich beurteilten Handlung in allen relevanten Merkmalen gleichen, ebenfalls in dieser Weise zu beurteilen, daß er sich m. a. W. nicht auf einen individuellen Faktor als Rechtfertigungsgrund für seine Handlungsmaxime berufen kann, daß er – biblisch gesprochen – kein Ansehen der Person kennt. Seine Grundsätze müssen mithin universalisierbar sein<sup>5</sup>. Wer dieses für jede moralische Überlegung schlechthin notwendige Prinzip, das das deskriptive Merkmal moralischer Güte benennt, nicht anerkennt, der kann nicht erklären, daß es sich bei seiner Auffassung um eine Gewissensüberzeugung handle.

Ein weiteres konstitutives Merkmal für eine Gewissensentscheidung ist ihre unbedingte Verbindlichkeit für den Betreffenden. Wer zu erkennen gibt, daß er die kategorische Geltung nicht erfaßt, indem er etwa einen Vorbehalt setzt („ich werde so lange das von mir als moralisch gefordert Erkannte tun, solange es sich für mich langfristig auszahlt“), der läßt sich offensichtlich nicht von moralischen Erwägungen leiten, für den steht

---

best. Speisevorschriften, Arbeiten an bestimmten Tagen), kann für einen anderen moralisch indifferent sein.

<sup>5</sup> Vgl. dazu Verf., *Gerechtigkeit und teleologische Ethik*, Freiburg i. Ue. – Freiburg i. Br. 1992, 48–50; 118 f; 141 f.



nicht seine Würde als Person auf dem Spiel, die durch ein Handeln gegen die eigene Gewissensüberzeugung verletzt wird<sup>6</sup>.

Ferner kann als ein Kriterium für die Glaubhaftigkeit die Bereitschaft des Betreffenden angesehen werden, über seine moralischen Entscheidungen Rechenschaft abzulegen. Wer sich auf sein Gewissen als der für ihn letztverbindlichen – damit aber nicht inappellablen – Instanz beruft, der erklärt damit implizit, daß er in einer bestimmten Situation nach reiflichen Überlegungen, bei denen er sich etwa nach dem Maß des Möglichen umfassend informiert, die Ratschläge anderer eingeholt und bedacht, die Konsequenzen für andere und für sich erwogen hat, zu einer bestimmten moralischen Überzeugung gekommen sei. Er ist also grundsätzlich dialog- und korrekturbereit. Insbesondere in den uns vor Augen stehenden Fällen, in denen das Gewissen zu Handlungen auffordert, durch die der Betreffende selbst oder Dritte schweren Schaden erleiden oder eine allgemeine Rechtspflicht verletzt wird, ist – zumal in Anbetracht der Fallibilität der Urteile im Bereich des moralisch Richtigen – Anlaß zur Selbstprüfung gegeben. Wer bei einem anderen jede Bereitschaft der beschriebenen Art vermißt, der hat guten Grund für seinen Zweifel, daß bei diesem eine Gewissensüberzeugung vorliegt.

Mit diesem Kriterium ist innerlich verbunden das Merkmal, daß der Betreffende sich seines eigenen moralischen Urteils sicher ist, er eine dezidierte Überzeugung hat (*conscientia certa*). Dort, wo jemand eine bloße Meinung oder gar nur eine Vermutung hat, eine Geneigtheit zu einer Ansicht erkennen läßt, substantielle Zweifel für sich noch nicht ausgeräumt hat, kann nicht von einer Gewissensüberzeugung die Rede sein. Dies ist nur möglich, wenn alle möglichen Bemühungen um eine sichere moralische Urteilsbildung abgeschlossen sind, der Betreffende *hic et nunc* keinen Anlaß für eine Korrektur sieht, er von sich sagt: ich kann gar nicht anders handeln.

<sup>6</sup> In den einschlägigen Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichtes wird denn auch durchgängig die Unbedingtheit als Merkmal einer Gewissensentscheidung gefordert, indem darauf hingewiesen wird, daß diese wie ein innerer Zwang erlebt werde, daß ein Zuwiderhandeln gegen sie den Betreffenden in eine große seelische Not führe. So wird in einer immer wieder herangezogenen Entscheidung folgende Definition gegeben: „Als eine Gewissensentscheidung ist . . . jede ernste sittliche, d. h. an den Kategorien von ‚Gut‘ und ‚Böse‘ orientierte Entscheidung anzusehen, die der einzelne in einer bestimmten Lage als für sich bindend und unbedingt verpflichtend innerlich erfährt, so daß er gegen sie nicht ohne ernste Gewissensnot handeln könnte.“ (BVerfGE 12, 45) Diese Definition verstößt zwar streng genommen durch die Verwendung des Wortes „Gewissensnot“ gegen die Definitionsregel, daß im definiens nicht das definiendum vorkommen darf; dieser Regel wäre jedoch leicht Genüge getan, wenn es durch den Ausdruck „seelische Not“ ersetzt würde.

Als ein wichtiges, daher häufig herangezogenes Kriterium sei die Bereitschaft genannt, konsequent zu seiner moralischen Überzeugung zu stehen, dabei ggf. damit verbundene Nachteile, substantielle Opfer in Kauf zu nehmen, ohne erwarten zu können, daß sich dies letztlich wieder auszahlt. Entsprechend der Regel „facta verbis validiora sunt“ stellt der einzelne durch ein solches Handeln die Echtheit seiner Gewissensüberzeugung unter Beweis. Von daher erklärt sich denn auch, daß in den Fällen, in denen jemand um seiner Gewissensüberzeugung willen zum Erleiden gravierender nicht-sittlicher Übel bereit ist, wesentlich leichter deren Echtheit anerkannt wird als dann, wenn dies nicht der Fall ist. Dem Verhalten in einer Bewährungsprobe kommt eine diakritische Bedeutung für ein Urteil darüber zu, ob beim einzelnen eine echte Gewissensüberzeugung vorliegt oder nicht.

Die Nennung dieser Kriterien kann allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, daß ein begründetes Urteil über die Glaubhaftigkeit der im forum internum gebildeten Gewissensüberzeugung eines anderen nicht selten sehr schwierig, wenn nicht problematisch ist<sup>7</sup>, daß die diesbezügliche Gewißheit, die ja immer nur eine dem jeweiligen Gegenstand adäquate sein kann, keine absolute sein kann, sondern nur eine, die nicht jeden Zweifel ausschließt. Der Christ weiß darum, daß ein abschließendes Urteil über die Gesinnung, die Intentionen von Subjekten nur Gott, nicht dem Menschen möglich ist. So viel läßt sich dennoch aufgrund der vorstehenden Hinweise m. E. sagen, daß es für ein solches Urteil, das möglich sein muß, soll das Recht auf Gewissensfreiheit in Anspruch genommen werden können, durchaus objektivierbare Kriterien gibt, wenn auch nur in einem begrenzten Umfang. Im übrigen ließe sich fragen, ob nicht einiges dafür spricht, sich hier von folgender Beweislastregel leiten zu lassen: da das Gewissen nur in der ersten Person urteilt, es sich ausschließlich auf die eigenen Handlungen bezieht<sup>8</sup>, ist zunächst einmal die Auskunft einer Person, sie

<sup>7</sup> Zu berücksichtigen ist in diesem Zusammenhang, daß es ganz verschiedene Verstehensweisen des „Gewissens“ gibt. Bei einigen von ihnen ergibt sich zwangsläufig die Frage, wie bei den Gewissenssprüchen eine Überprüfung möglich sein soll. Bisweilen wird das Gewissen etwa in die Nähe eines *mysterium fascinosum* gerückt. So heißt es bei HEGEL: Das Gewissen ist „ein Heiligtum, welches anzutasten Frevel wäre“ (Rechtsphilosophie § 137). Oder ihm wird ein höchstindividueller, unzugänglicher Charakter zugeschrieben. So ist es für N. LUHMANN „eine Art Eruption der Eigentlichkeit des Selbst“ (Die Gewissensfreiheit und das Gewissen, in: Archiv des öffentlichen Rechts 90 (1965), 260 f).

<sup>8</sup> Da das Gewissen als innerer Gesetzgeber nur für das eigene Ich eine Kompetenz hat, ist es ausgeschlossen, daß mein Gewissen irgendeinen anderen zu einem Tun oder Unterlassen auffordert. Der Gedanke eines gemeinschaftlichen (kollektiven) Gewissens, der etwas anderes besagt, als daß die Mitglieder einer Gruppe je für sich zur

habe sich aus moralischen Gründen diese Überzeugung gebildet und sich aus freien Stücken diese Überzeugung zu eigen gemacht, als die authentische zu betrachten; wer daran Zweifel hat, der hat das Gegenteil zu beweisen<sup>9</sup>.

Mit Blick auf unsere quaestio disputanda ist der Hinweis notwendig, daß das Recht auf Gewissensfreiheit begrenzt werden kann durch die Bestimmung der Merkmale einer Gewissensentscheidung, von Gewissensfreiheit, daß dadurch Berufungen auf dieses Grundrecht gewissermaßen a limine als unbegründet zurückgewiesen werden können. Es werden dann Restriktionen vorgenommen auf der Ebene unserer ersten Bedingung, also vorgängig zu der Frage, wo und in welcher Weise möglicherweise Grenzen zu ziehen sind, wenn eine Gewissensentscheidung vorliegt. Von den verschiedenen Wegen, die dabei in der älteren juristischen Literatur und Rechtsprechung begangen worden sind, seien drei genannt: a) Allein das forum internum, nicht der Anspruch, gemäß seinem Gewissen handeln zu können, sei Schutzgut des Rechts auf Gewissensfreiheit<sup>10</sup>. Bei dieser Auffassung wird nicht beachtet, daß die innere Gewissensentscheidung kraft immanenter Logik sich in entsprechende Handlungen umsetzen will. b) Von einer Gewissensüberzeugung könne nur dann die Rede sein, wenn sie bestimmte inhaltliche Kriterien erfülle, sie z. B. konkret mit der christlichen Ethik übereinstimme<sup>11</sup>. Mit der Unterscheidung zwischen Glaubens- und Gewissensfreiheit ist klargestellt, daß nicht nur bestimmte religiös begründete Gewissensüberzeugungen den Schutz des Art. 4 GG genießen. Die Gewissensüberzeugung kann, muß aber nicht religiös begründet sein. c) Der Gewissensschutz kann erst dort einsetzen, wo durch einen moralischen Konflikt eine Person zu zerbrechen drohe<sup>12</sup>. Hier wird

gleichen Gewissensüberzeugung kommen, stellt eine *contradictio in adjecto* dar. Das Recht auf Gewissensfreiheit kann daher auch nur natürlichen, nicht juristischen Personen zukommen.

<sup>9</sup> Diese Beweisregel hält F. BÖCKLE mit Blick auf eine Gewissensprüfung bei Kriegsdienstverweigerern für richtig: „Solange . . . die Unseriosität der vorgebrachten Gewissensentscheidung nicht durch eine gerichtlich nachprüfbare Tatsache bewiesen wird, muß um der Bedeutung des Gewissens willen der Anspruch als gegeben angenommen werden.“ (Gewissensprüfung bei Wehrdienstverweigerern, in: *Lebendige Katechese* 7 (1985), 157.)

<sup>10</sup> So z. B. R. ZIPPELIUS, Kommentierung von Art. 4 GG, in: *Bonner Kommentar zum Grundgesetz, Zweitbearbeitung* 1966, Rdnr. 45.

<sup>11</sup> So in dieser Richtung W. HAMEL, Glaubens- und Gewissensfreiheit, in: K. A. BETTERMANN u. a. (Hg.), *Die Grundrechte*, Berlin 1960, Bd. IV, 1. Teilbd., 38 ff.

<sup>12</sup> So BVerwGE 7, 242 ff; BVerfGE 23, 12.

eine Extremsituation, die Situation einer außergewöhnlichen Bewährungsprobe verwechselt mit dem Phänomen von Moralität überhaupt<sup>13</sup>.

### III. Die moralische Falschheit bzw. Rechtswidrigkeit der Gewissensüberzeugung eines anderen

Wenn bisher davon gesprochen wurde, daß wir der Gewissensüberzeugung eines anderen Respekt schulden, dann gilt die Anerkennung der persönlichen moralischen Entscheidung des Subjekts, nicht zugleich deren materialem Gehalt. Greifen wir eine in der neueren Moralthologie mehr oder weniger eingebürgerte Grunddistinktion auf, so können wir formulieren: die Anerkennung gilt der moralischen Gutheit, nicht der moralischen Richtigkeit.

Urteilen wir, daß die Gewissensüberzeugung eines anderen sowohl moralisch gut als auch moralisch richtig ist, dann bereitet es uns keinerlei Schwierigkeiten, diese zu respektieren. Anders, wenn wir urteilen, die Gewissensüberzeugung eines anderen sei zwar moralisch gut, aber moralisch falsch. Erst bei dieser Konstellation stellt sich unsere *quaestio disputanda*. Diese ergibt sich mithin, weil das Urteil des Betreffenden und das Dritter über die moralische Richtigkeit der beabsichtigten Handlungsweise divergieren. Was der Betreffende für moralisch richtig hält, beurteilen andere als moralisch falsch, als Ergebnis eines Gewissensirrtums<sup>14</sup>.

Zu erinnern ist also in diesem Zusammenhang an das, was in der christlichen Tradition (aber auch anderswo) über die Voraussetzungen für die Verbindlichkeit des irrigen Gewissens gesagt wird. Bekanntlich werden dort regelmäßig zwei Qualifikationen angebracht. Es wird nämlich nicht

<sup>13</sup> Dieser Verwechslung scheint auch N. LUHMANN erlegen zu sein, wenn er ausführt: „Gewissenserforschung erhellt die Fragwürdigkeit der eigenen Identität und führt daher in die Nähe des Todes; denn im Gewissen stellt man das eigene Sein zur Entscheidung. Wird die gewissenswidrige Handlung (oder Unterlassung) zum unwiderruflichen Bestandteil . . . , dann bleibt der eigene Tod als andere Möglichkeit offen. Gewissen kann nur haben, wer sich selbst töten kann“ (Die Gewissensfreiheit und das Gewissen, a. a. O., 269). „Fordert das Gewissen ein Verhalten, so steht dahinter die Sanktion des Identitätsverlustes: des Todes, der Schizophrenie, des radikalen Bruchs mit der eigenen Vergangenheit“ (a. a. O., 284). Im „moralischen Alltag“ dürften die Auswirkungen einer Gewissensentscheidung wesentlich prosaischer sein, als sie von LUHMANN geschildert werden. Bei seiner Konzeption könnte das Recht auf Gewissensfreiheit nur im Falle existentieller Ausnahmesituationen in Anspruch genommen werden.

<sup>14</sup> Mit Blick auf das Recht auf Gewissensfreiheit ist sogar zu sagen, daß es dieses Rechts nur deswegen bedarf, weil es unterschiedliche Überzeugungen hinsichtlich des jeweils sittlich Richtigen gibt. Im Falle eines allseitigen Konsenses über das jeweils sittlich Richtige wäre es nicht erforderlich, die Umsetzung der moralischen Grundüberzeugung in die Tat durch einen eigenen Rechtsanspruch zu gewährleisten.

einfachhin gesagt, auch das irrende Gewissen binde unbedingt, sondern es wird erklärt, nur das unverschuldet und unüberwindlich irrige Gewissen verpflichte kategorisch. Verschuldet ist beispielsweise ein Irrtum, wenn jemand es bewußt unterläßt, sich im Maße des Möglichen die erforderlichen Informationen über moralisch relevante Sachverhalte zu verschaffen. „Läßt man es bei der Information an der notwendigen Sorgfalt fehlen, so ist der Gewissensirrtum in dem Ausmaß verschuldet, als es die Nachlässigkeit ist; je größer die Schuld, um so geringer der moralische Anspruch, daß die Entscheidung respektiert wird.“<sup>15</sup> Unüberwindlich irrig ist ein Gewissensurteil dann zu nennen, wenn der Betreffende nach sorgfältiger eigener Erwägung, nach dem Einholen und Bedenken des Rates erfahrener Menschen zu keinem anderen Urteil als dem bisher für richtig gehaltenen kommt, oder selbstverständlich dann, wenn weder für den Betreffenden noch für andere in der Situation der geringste Anhaltspunkt für einen Irrtum gegeben zu sein scheint, dieser erst im nachhinein erkannt wird.

Nicht einzugehen ist für unsere Zwecke auf die Fragen, wo der Mensch unter moralischer Rücksicht irren kann (so würde z. B. in der christlichen Tradition unterschieden zwischen irrumsfreier synteresis (Urgewissen) und irrumsfähiger conscientia (Situationsgewissen)), was mögliche Irrtumsquellen im Bereich der moralischen Urteilsbildung sind. Für unsere Überlegungen setzen wir voraus, daß Urteile auch hinsichtlich des moralisch Richtigen im Prinzip wahrheitsfähig sind (Position des Kognitivismus), was selbstredend die Möglichkeit eines Irrtums in seiner vielfältigen Form impliziert. Der Gewissensirrtum kann nun – und mit dieser weiteren Bedingung entsteht unser Problem – zur Folge haben, daß er entweder für den Betreffenden selbst oder für andere gravierende nicht-sittliche Übel mit sich bringt, wie im Falle des Zeugen Jehovas sogar den Verlust seines Lebens.

Nicht nur rein innermoralisch stellt sich unser Problem, sondern auch im Konflikt zwischen Moral und Recht. Bei diesem treten auseinander die Gewissensüberzeugung des Individuums und die rechtlich verbindliche Gemeinschaftsnorm, besteht entweder die Möglichkeit, daß die gewissenskonforme Handlungsmaxime rechtswidrig ist, oder die Möglichkeit, daß die gewissenswidrige Handlungsmaxime rechtmäßig ist<sup>16</sup>. Dieser Konflikt

<sup>15</sup> F. RICKEN, Allgemeine Ethik, Stuttgart u. a. 1983, 156.

<sup>16</sup> A. PODLECH spricht vom „Paradoxon des Gewissens“, wonach „das Gewissen als letztentscheidende Instanz sozialen Verhaltens keine Ordnung garantiert, die gesellschaftserhaltend ist, und daß die Organe (Repräsentanten) der Gesellschaft als letztentscheidende Instanz sozialen Verhaltens keine Ordnung garantieren, die dem einzelnen eine moralische Existenz ermöglicht“ (Das Grundrecht der Gewissensfreiheit und die besonderen Gewaltverhältnisse, Berlin 1969, 27).



zwischen individueller Gewissens- und sozialer Rechtsnorm ist sedes materiae des Grundrechts auf Gewissensfreiheit. Im Prinzip läßt sich leicht angeben, wann eine Rechtspflicht verletzt wird. Dann nämlich, wenn positives Recht, wie es vom Gesetzgeber in dafür vorgesehenen Verfahren verbindlich festgelegt worden ist, nicht beachtet wird.

Daß nun nicht jedes auf legalem Weg erlassene Recht zugleich legitimes bzw. als solches erachtetes Recht ist, diese Antinomie von Legalität und Moralität ist der Ermöglichungsgrund für das hier zu behandelnde Problem. Dieses entsteht nicht dann, wenn für den Fall eines Gewissenskonflikts das Recht selbst Lösungen schafft, sondern dann, wenn trotz eines Gewissenskonflikts an der Verbindlichkeit des geltenden Gesetzes festgehalten wird. Genauerhin ergibt sich dieses dort, wo eine positive Rechts- und eine Gewissens-Norm in einem konträren Gegensatz zueinander stehen, wo also eine Rechtsnorm etwas gebietet, was die Gewissens-Norm verbietet bzw. eine Rechtsnorm etwas verbietet, was die Gewissens-Norm gebietet, nicht hingegen dort, wo Rechts- und Gewissens-Norm in einem kontradiktorischen Gegensatz stehen, jene also erlaubt, was diese verbietet, da dann niemand rechtlich verpflichtet wird, etwas gegen seine Gewissensüberzeugung zu tun.

#### IV. Verhaltensmöglichkeiten zu der Gewissensüberzeugung eines anderen

Ist nun eine der in seinen einzelnen Bedingungen beschriebenen Situationen gegeben, wie haben wir uns dann unter moralischer Rücksicht zu verhalten zu der sogetannten Gewissensüberzeugung eines anderen? Verfehlt ist jede Art von Paränese. Denn ein Anklagen, ein Ermahnen, ein Aufruf zur Metanoia geht ins Leere, da die Voraussetzung für deren Gelingen fehlt, nämlich ein Konsens darüber, was in der gegebenen Situation moralisch richtig ist. Was andere für einen moralischen Irrtum halten, das betrachtet der Gewissenstäter als moralisch richtig. Wegen dieses Dissenses verfehlt eben jeder Appell sein Ziel. Angezeigt ist mithin normativ-ethische Argumentation, der Versuch, den Betreffenden von der moralischen Falschheit seiner Handlungsmaxime zu überzeugen. Näherhin sind die Überzeugungsversuche zu verstehen als eine maieutische Aufgabe. Mittels der vorgebrachten Argumente soll der andere selbst zu der eigenen Einsicht kommen, daß er bisher einem Irrtum erlegen ist.

Erfahrungsgemäß scheitern jedoch nicht selten solche Überzeugungsversuche, bleibt der Dissens über das, was moralisch richtig ist, bestehen. In dieser Situation des Scheiterns, in der sich dann unser eigentliches Problem stellt, scheinen drei Verhaltensmöglichkeiten zu bleiben:

1. der Betreffende wird mit seiner Gewissensüberzeugung toleriert, was einschließt, daß er dieser entsprechend handeln kann;
2. der Betreffende wird gezwungen, daß er gegen seine Gewissensüberzeugung handelt;
3. der Betreffende wird gehindert, daß er entsprechend seiner Gewissensüberzeugung handelt.

#### 1. Tolerieren

Ausgangspunkt bei unserer Fragestellung hat folgender Grundsatz zu sein: In der Regel ist derjenige, der eine bestimmte Gewissensüberzeugung hat, daher dieser gemäß zu handeln beabsichtigt, von anderen darin zu tolerieren. Denn die primäre Zielbestimmung des Rechtes auf Gewissensfreiheit ist es, den innersten Kern der Person zu schützen, die wichtigste Ausformung individueller Freiheit zu gewährleisten, als ein Abwehrrecht den einzelnen in seiner moralischen Selbstbestimmung vor den Eingriffen anderer, insbesondere des Staates zu bewahren. Dies gilt insbesondere dann, wenn die Gewissensüberzeugung des Individuums im Widerspruch steht zur Ansicht der Majorität. Diesem Recht kommt seine besondere Aufgabe zu als einem Minderheitenrecht. Als solches fordert es zunächst zu größtmöglicher Toleranz gegenüber der Gewissensentscheidung eines anderen auf.

Was den innermoralischen Konfliktfall zwischen moralischer Gutheit und moralischer Falschheit betrifft, so gilt dieser Grundsatz m. E. in jedem Fall dann, wenn der Betreffende bei der Realisierung seiner Gewissensüberzeugung die nicht-sittlichen Übel, die dieses Verhalten mit sich bringt, selbst zu tragen hat. Greifen wir das Beispiel des Zeugen Jehovas auf, der aus Gewissensgründen die Durchführung einer Bluttransfusion bei sich verweigert, so bedeutet dies, daß dessen Gewissensentscheidung zu respektieren ist, auch wenn diese ein so gravierendes nicht-sittliches Übel für ihn zur Folge hat. Daß der Betreffende sich selbst ein äußerst schwerwiegendes nicht-sittliches Übel zufügt, dies wird von anderen zugelassen, mithin nicht in einem positiven Sinne gebilligt. Wie jede Zufügung oder Zulassung eines nicht-sittlichen Übels, so bedarf auch diese der Rechtfertigung. Sie ergibt sich daraus, daß mit dem Grundsatz der Tolerierung respektiert wird, daß der Betreffende gemäß der ersten normativ-ethischen Präferenzregel zu handeln hat, wonach der Realisierung eines sittlichen Wertes immer der Vorrang zukommt, auch wenn dies das Erleiden noch so bedeutsamer nicht-sittlicher Übel zur Konsequenz hat. Wird mit dieser Handlungsmaxime das Recht auf Gewissensfreiheit des Betreffenden geachtet, dann meint der Ausdruck „ein Recht haben“ hier den Anspruch auf ein Nicht-Gehindert-Werden-Dürfen an einer

Handlung, nicht eine positive Ermächtigung zu einer Handlung<sup>17</sup>. Stellt sich unter moralischer Rücksicht die Situation aber nicht anders dar, wenn – wie z. B. im Falle des Zeugen Jehovas, der seine Zustimmung zur Durchführung einer Bluttransfusion bei seinem minderjährigen Kind verweigert – durch die Gewissensüberzeugung des einen andere betroffen sind, diese die nicht-sittlichen Übel zu tragen haben?

Was den Konfliktfall zwischen individueller Gewissensüberzeugung und allgemeiner Rechtspflicht betrifft, so ist es im Sinne des jetzt zur Rede stehenden Grundsatzes einer Tolerierung die Aufgabe des Gesetzgebers – zumal in einer pluralistischen Gesellschaft – die Zahl der Fälle, in denen einzelne Personen oder Minderheiten in ihrem Gewissen überzeugt sind, bestimmten Forderungen des geltenden Rechts nicht nachkommen zu dürfen, möglichst gering zu halten. Grundsätzlich setzt dies voraus, daß der Gesetzgeber sich im allgemeinen auf die elementaren Regelungen des sozialen Lebens beschränkt, daß er nicht mit dem Sanktionssystem des Rechts eine bestimmte Weltanschauung durchzusetzen versucht, was einen ständigen Widerstreit mit den Gewissensüberzeugungen einzelner, eine fortdauernde Intoleranz mit ihren Folgewirkungen mit sich brächte. Ist ein Konflikt zwischen individueller Gewissensüberzeugung und allgemeiner Rechtspflicht nicht zu umgehen, so stehen dem Recht zu dessen Lösung zunächst zwei Möglichkeiten zur Verfügung. Es schafft entweder selbst Alternativen oder dispensiert von der Verbindlichkeit des geltenden Gesetzes. Durch die Bereitstellung von Alternativen<sup>18</sup> kann der einzelne etwa zwischen mehreren, als gleichwertig betrachteten Möglichkeiten sich entscheiden. Diese Wahlmöglichkeit wurde z. B. eingerichtet, als Eltern darüber befinden konnten, ob ihr Kind eine Gemeinschafts- oder eine Bekenntnisschule besuchen soll. Oder es werden Alternativen geschaffen, da die Berufung auf das Gewissen nicht den Charakter eines Privilegs bekommen soll, was der Fall werden dürfte, wenn die Betroffenen von einer Verpflichtung, die im allgemeinen als Last empfunden wird, ersatzlos freigestellt werden würden, da entsprechend dem Gleichheitsgrundsatz für einen Belastungsausgleich zu sorgen ist. Das Vermeiden eines Handelns-Müssens gegen die eigene Gewissensüberzeugung ist zweifelsohne ein

---

<sup>17</sup> Diese Unterscheidung findet sich bei B. SCHÜLLER, Religionsfreiheit und Toleranz, in: Theologische Akademie Bd. I, hg. von K. RAHNER u. O. SEMMELROTH, Frankfurt a. M. 1965, 108.

<sup>18</sup> Nicht außer acht zu lassen ist die unterstützende Funktion anderer individueller Freiheitsrechte für das Grundrecht auf Gewissensfreiheit. So kann z. B. eine Person dadurch, daß sie vom Recht auf freie Berufswahl Gebrauch macht, bestimmte vorausschaubare Gewissensnöte vermeiden, in die sie bei der Ausübung bestimmter Berufe käme.

relevanter Rechtfertigungsgrund für eine Ungleichbehandlung. Diese sollte jedoch nicht eine Begünstigung zur Folge haben, da sich leicht vorstellen läßt, daß eine solche auf die Dauer und im Ganzen zu einer inneren Aushöhlung des Grundrechts führt. Die alternative Leistung soll dabei nicht irgendeine sein, sondern eine solche, mit der der Betreffende sich nach Möglichkeit als in seiner Gewissensüberzeugung anerkannt betrachten kann. Das klassische Beispiel für diese Möglichkeit ist die Verpflichtung des Kriegsdienstverweigerers zur Ableistung eines Zivildienstes<sup>19</sup>. Beispiele für die andere Möglichkeit einer Dispensierung von geltendem Recht wären etwa, daß jemand eine Eidesleistung in den Fällen, in denen diese vom positiven Recht vorgesehen ist, aus religiösen Gründen verweigern kann, oder daß ein Richter, der in einem ihm übertragenen Fall voraussehen kann, daß er nach dem Gesetz eine Entscheidung zu treffen hat, die er mit seinem Gewissen nicht vereinbaren kann, sich von der Mitwirkung bei der Verhandlung und Entscheidung freistellen lassen kann.

## 2. Zwingen und Hindern

Wie ist aber dann zu handeln, wenn entweder keine Alternativen bzw. Dispensmöglichkeiten zur Verfügung stehen oder denkbare Alternativen schwere Schäden für andere, für die Gesellschaft mit sich bringen? So ist eine Alternative nicht ersichtlich, wenn z. B. bei der drohenden Ausbreitung einer Seuche von staatlicher Stelle eine allgemeine Impfung angeordnet wird, in dieser Situation jemand, von dem eine unmittelbare Ansteckungsgefahr ausgeht, eine Impfung für sich und seine minderjährigen Kinder zu verweigern beabsichtigt, da er in einer Impfung einen moralisch unerlaubten Eingriff in die göttliche Vorsehung erblickt, und dieser die denkbare Alternative einer Quarantäne gleichfalls ablehnt. Oder im Falle des Militärsteuerverweigerers ist zwar eine Alternative denkbar, daß nämlich der strittige Anteil der Steuerschuld, wie es die Absicht dieses Verweigerers ist, einem von ihm bestimmten Zweck zugute kommt. Aber

---

<sup>19</sup> Ein weiteres Beispiel: Durch das zweite Gesetz zur Änderung über den zivilen Ersatzdienst vom 14. August 1969 wurde die ursprüngliche Rechtspraxis, wonach anerkannte Kriegsdienstverweigerer, die aus Gewissensgründen die Ableistung eines Ersatzdienstes verweigerten (diese kamen bis dahin aus dem Kreis der Zeugen Jehovas), unnachgiebig strafrechtlich verfolgt wurden, geändert. Die neue Regelung sieht vor, daß dieser Personenkreis die Möglichkeit hat, anstelle des Zivildienstes in einem freien Arbeitsverhältnis in einem Krankenhaus oder einer Heil- oder Pflegeanstalt tätig zu sein, daß derjenige, der bis zur Vollendung seines 23. Lebensjahres mindestens zweieinhalb Jahre lang in einem solchen Arbeitsverhältnis nachweislich beschäftigt war, nicht mehr zum Ersatzdienst einberufen wird (§ 15a ZDG; Bundesgesetzblatt, Teil I, 1969, 1105).



es ist sehr kontrovers, ob diese Möglichkeit mit ihren Konsequenzen für die Gesellschaft insgesamt tragbar ist.

Wie mit den beiden Fragen angedeutet, scheint der Grundsatz der Tolerierung nicht in jedem Fall ein geeignetes Mittel zur Lösung der genannten Konflikte zu sein. Und in eben diesen Fällen stellt sich unser eigentliches Problem. Für dessen Beurteilung wird nun in der philosophischen und theologischen Ethik für gewöhnlich folgende Unterscheidung herangezogen: Während es moralisch falsch ist, jemanden zu zwingen, gegen seine Gewissensüberzeugung zu handeln, kann es moralisch berechtigt sein, jemanden daran zu hindern, entsprechend seiner Gewissensüberzeugung zu handeln<sup>20</sup>. Was hat es mit dieser Distinktion auf sich? Mit dieser Fragestellung sind wir zum Kern unseres Problems gelangt.

Zunächst läßt sich zur erstgenannten Verhaltensmöglichkeit genauerhin sagen: Es ist ausnahmslos moralisch verboten, jemanden zu zwingen, gegen seine Gewissensüberzeugung zu handeln. Warum? Wer gegen seine Gewissensüberzeugung handelt, der handelt moralisch schlecht. Wer einen anderen durch welche Mittel auch immer – sei es durch Versprechungen, Bestechungen oder Drohungen (bis hin zur Erpressung), sei es durch die Anwendung physischer oder psychischer Gewalt (bis hin zur Folter) – zwingt, so zu handeln, der intendiert mithin die moralische Schlechtheit des anderen, der verletzt dessen Würde, insofern darunter die Fähigkeit des Menschen verstanden wird, ein moralisch gutes Leben zu führen, der verleitet – in der Terminologie der moraltheologischen Tradition gesprochen – den anderen direkt zur Sünde, was ausnahmslos moralisch verboten ist. Sollte eine Berechtigung zu einem solchen Zwang bestehen, dann liefe dies darauf hinaus, daß es moralisch gut wäre, daß jemand das moralisch Schlechte täte, dann läge mithin ein Widerspruch in sich vor. Durch Zwang soll auf die innere Gewissensentscheidung des einzelnen Einfluß genommen werden, und zwar näherhin dadurch, daß dieser vor folgende Alternativen gestellt wird: Im Falle von Drohungen, Anwendung von Gewalt ist die Alternative: Entweder entschließt er sich, ein gravierendes nicht-sittliches Übel zu erleiden, um zu seiner Gewissensüberzeugung zu stehen, oder diesem zu entgehen, indem er seiner Gewissensüberzeugung

---

<sup>20</sup> Vgl. z. B. A. HARTMANN, *Toleranz und christlicher Glaube*, Frankfurt a. M. 1955, 186 ff; O. SIMMEL, Art. *Gewissen*, in: DERS., R. STÄHLIN (Hg.), *Christliche Religion*, Frankfurt 1961, 94; J. B. SCHUSTER/W. KERBER, Art. *Gewissen*, in: *Philosophisches Wörterbuch*, hg. von W. BRUGGER, Freiburg u. a. 1976, 145; R. GINTERS, *Werte und Normen*, Göttingen/Düsseldorf 1982, 143; R. SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, München 1982, 83 f; F. RICKEN, *Allgemeine Ethik*, a. a. O., 158 f; F. BÖCKLE, *Gewissensprüfung bei Wehrdienstverweigerern*, a. a. O., 157; W. WOLBERT, *Der Mensch als Mittel und Zweck*, Münster 1987, 85 ff.



zuwiderhandelt. Im Falle von Versprechungen ist die Alternative: Entweder entschließt er sich, einen bedeutsamen nicht-sittlichen Wert nicht zu erhalten, um zu seiner Gewissensüberzeugung zu stehen, oder diesen zu bekommen, indem er seiner Gewissensüberzeugung zuwiderhandelt. Wenn in einem strikten Sinne auch gilt, daß dem einzelnen die innere Entscheidungsfreiheit letztlich nicht genommen werden kann, er daher die Verantwortung für seine Entscheidung behält, so ändert diese Einsicht doch nichts daran, daß das Zwingen des anderen als solches sich verbietet, da es das moralisch Schlechte im Sinne eines Zuwiderhandelns gegen die eigene Gewissensüberzeugung intendiert.

Während ein Zwingen mithin unmittelbar auf die innere Haltung des Subjekts, damit auf dessen moralische Entscheidungsfreiheit ausgerichtet ist, zielt ein Hindern auf die Umsetzung der Gesinnung in die Tat, also auf die Handlungsfreiheit ab. Wenn jemand von anderen daran gehindert wird, das zu tun, was sein Gewissen von ihm fordert, dann trägt jener nicht die Verantwortung für die Verhinderung. Gemäß dem Grundsatz „Nemo potest ad impossibile obligari“ hört die Verpflichtung zu einer bestimmten Handlungsweise auf, wenn jenem von anderen es verunmöglicht wird, das zu tun, was er für seine Gewissenspflicht hält. Durch ein Hindern wird die innere Gewissensentscheidung des Betreffenden nicht tangiert, wird nicht seine moralische Schlechtheit intendiert, sondern sein als moralisch falsch beurteiltes Verhalten, das die Verursachung nicht-sittlicher Übel beinhaltet, verunmöglicht. Während ein Zwingen eine Handlungsweise ist im Blick auf den, der sich auf seine Gewissensüberzeugung beruft, ist ein Hindern eine Handlungsweise im Blick auf andere, die schweren Schaden leiden würden, wenn jemand entsprechend seiner Gewissensüberzeugung handeln könnte.

So einleuchtend die bisherige Erläuterung des relevanten Unterschiedes zwischen einem Zwingen und einem Hindern in ihrer grundsätzlichen Art auch ist, was übrigens der Grund dafür sein dürfte, daß man es durchgängig bei der Erörterung unseres Problems mit ihr bewenden läßt, so bedarf es m. E. dennoch weiterer Überlegungen zu dieser Unterscheidung, da deren Applikation auf einzelne Fallgruppen Fragen aufwirft, die eine nähere Klärung notwendig machen.

Kann man nämlich nicht etwa mit Blick auf den Fall, in dem ein Zeuge Jehovas eine Bluttransfusion für sich ablehnt, argumentieren, daß die zwangsweise Durchführung einer Transfusion durchaus moralisch berechtigt ist? Denn durch die zwangsweise durchgeführte medizinische Maßnahme soll doch nur der fundamentale Wert des Lebens des Betreffenden gerettet werden, sei wie beim Hindern der Zeuge Jehovas nicht

verantwortlich für diese Maßnahme, bleibe mithin seine innere Gewissensüberzeugung unberührt. Zeigt diese Argumentation nicht, daß in unserem Kontext das Wort „Zwingen“ keineswegs immer ein und dieselbe Handlungsweise bezeichnet, daß es m. a. W. nicht univok, sondern homonym gebraucht wird? Meint es nicht a) eine Einflußnahme auf das forum internum, eine Nötigung hinsichtlich der inneren Entscheidungsfreiheit, hier näherhin einen Angriff auf die moralische Integrität, indem eine Person ihre eigene Gewissensüberzeugung notgedrungen, nicht aus innerer Einsicht aufgeben soll, und b) eine Einflußnahme auf das forum externum, eine Nötigung hinsichtlich der äußeren Handlungsfreiheit, hier näherhin ein gegen den Willen des Betreffenden ausgeführte Nötigung zu äußeren Handlungen, um die Zufügung bedeutsamer nicht-sittlicher Übel zu vermeiden, die aus dessen Gewissensüberzeugung resultiert? Wenn auch ein Zwingen in der ersten Bedeutung aus dem genannten Grund moralisch sich verbietet, so impliziert dies doch nicht eo ipso, daß ein Zwingen in der zweiten Bedeutung ebenso ausnahmslos moralisch verboten ist.

Gibt es nicht auch in einem anderen Kontext, nämlich bei bestimmten Konfliktfällen zwischen individueller Gewissensüberzeugung und allgemeiner Rechtspflicht, gute Gründe für ein Zwingen in der zweiten Bedeutung des Wortes? Ist es nicht moralisch vertretbar, daß z. B. Personen, die aus Gewissensgründen die Zahlung bestimmter Steuern verweigern, genötigt werden, ihre gesamte Steuerschuld zu entrichten? Kann man nicht argumentieren, daß ein solches Erzwingen äußerer Handlungen notwendig ist, um u. a. den Grundsatz der Gleichheit aller vor dem Gesetz zu wahren, um eine demokratische Willensbildung nach dem Majoritätsprinzip funktionsfähig zu halten, daß in solchen Fällen, in denen denkbare Alternativen für die Rechtsgemeinschaft nicht tragbar sind, der Gewissenstäter die Folgen seiner Überzeugung auf sich zu nehmen hat?

Ist mithin nicht unser bisheriges trichotomisches Schema, wonach es bei den hier in Rede stehenden Handlungssituationen drei Verhaltensmöglichkeiten gibt, unzureichend, da darin die Homonymie des Wortes „Zwingen“ nicht beachtet bzw. erkannt worden ist? Ist es nicht zu ersetzen durch ein viergliedriges Schema: a) Tolerieren, b) Zwingen als Nötigung hinsichtlich der inneren Entscheidungsfreiheit, c) Zwingen als Nötigung zu äußeren Handlungen, d) Hindern?

Und ferner: Führt man sich die obigen Überlegungen nochmals vor Augen, zeigt dann nicht eine genauere Betrachtung, daß bisher nicht nur ein Unterscheidungsmerkmal bei der Distinktion zwischen einem Zwingen und einem Hindern angeführt worden ist, sondern deren drei? Das eine

Merkmal ist, ob auf die Entscheidungsfreiheit des Betroffenen eingewirkt wird oder auf dessen Handlungsfreiheit. Ein anderes ist, ob die nicht-sittlichen Übel, die aus der Umsetzung einer Gewissensüberzeugung sich ergeben, der Betroffene selbst zu erleiden hat oder diese anderen zugefügt werden. Ein drittes ist, ob das Gewissen des einzelnen dazu auffordert, bestimmte Handlungen zu unterlassen (z. B. den Kriegsdienst zu leisten, einen Schwangerschaftsabbruch vorzunehmen, einen Eid zu leisten), und dagegen Maßnahmen ergriffen werden sollen, oder ob aber das Gewissen des einzelnen dazu auffordert, bestimmte Handlungen zu vollziehen, und dagegen eingeschritten werden soll. In welcher Weise sind die drei Distinktionsmerkmale – zusammen oder einzeln – für die moralische Beurteilung relevant?

Und kommt nicht noch ein weiteres hinzu: Spielt bei der Unterscheidung zwischen einem Zwingen und einem Hindern nicht die Rücksicht eine Rolle, unter der die reaktive Handlung der anderen auf die gewissensbedingte Handlung des einen beschrieben wird? Nehmen wir das Beispiel, in dem der Zeuge Jehovas seine Zustimmung zur Durchführung einer lebensnotwendigen Bluttransfusion bei seinem minderjährigen Kind verweigert. Ist in diesem Fall davon die Rede, daß der Zeuge Jehovas daran gehindert wird, entsprechend seiner Gewissensüberzeugung zu handeln, dann zielt diese Formulierung darauf ab, daß er an der Ausübung seines Sorgerechts, von dem er einen gewissenskonformen Gebrauch machen will, gehindert wird. Die Reaktion auf die Zustimmungsverweigerung selbst kann hingegen nur entweder als ein Zwingen oder als ein Tolerieren beschrieben werden. Oder nehmen wir das Beispiel des Steuerverweigerers. Die Reaktion auf dessen Verweigerung kann beschrieben werden als ein Hindern, insofern nämlich, als es dem Betroffenen verunmöglicht wird, sich selbst Alternativen bei seiner Steuerzahlung anstelle der gesetzlichen Regelungen schaffen zu wollen. Insofern der Betroffene aber gegen seinen (gewissensbedingten) Willen zur vollen Entrichtung seiner Steuern genötigt wird, ist das reaktive Handeln nur als ein Zwingen beschreibbar. Sind mithin nicht die Verhaltensweisen zu der Gewissensüberzeugung einer Person komplexe Handlungen, die verschiedene Teilaspekte in sich enthalten, daher auch unter diversen Rücksichten beschreibbar sind?

### 3. Grundsätze

Diese Anfragen lassen erkennen, daß die Distinktion zwischen einem Zwingen und einem Hindern in ihren verschiedenen Anwendungen schwieriger ist, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Es ist hier nicht möglich, all die diesbezüglich notwendigen Einzelanalysen durchzuführen

ren, um auf diese Weise das Problem der Bestimmung der Grenzen der Gewissensfreiheit einer möglichen Lösung zuzuführen, zumal m. W. von ethischer Seite entsprechende Vorarbeiten fehlen. Daher sei abschließend nur der Versuch unternommen, einige Orientierungsgrundsätze, wie sie sich in Anbetracht der vorstehenden Überlegungen gewinnen lassen, für unsere Fragestellung zu formulieren:

- Dem Sinn des Rechts auf Gewissensfreiheit entsprechend, daß der einzelne sich nicht nur frei seine Gewissensüberzeugung bilden, sondern diese auch im Maße des Möglichen ungehindert in Handlungen umsetzen kann, hat der Ausgangspunkt der Grundsatz größtmöglicher Toleranz zu sein<sup>21</sup>. Die Klausel „im Maße des Möglichen“ beinhaltet jedoch, daß einer Tolerierung bestimmte Grenzen gesetzt sein können, die in Umrissen zu bestimmen hier versucht werden soll.
- Ein weiterer Grundsatz ist ebenfalls als zweifelsfrei richtig zu beurteilen: Ein Zwingen im Sinne einer Nötigung hinsichtlich der inneren Entscheidungsfreiheit ist ausnahmslos moralisch verboten, da es einem Intendieren des moralisch Schlechten, einer Verletzung der Personenwürde des anderen, einem direkten Verleiten zur Sünde gleichkommt.

Dieser Grundsatz setzt die Unterscheidung zwischen innerer Entscheidungs- und äußerer Handlungsfreiheit voraus. Das Problem der Grenzen der Gewissensfreiheit stellt sich auf der Ebene der Handlungsfreiheit. Es lautet, ob und ggf. unter welchen Bedingungen der freien Gewissensbetätigung Schranken zu setzen sind<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Vgl. W. WOLBERT, *Der Mensch als Mittel und Zweck*, a. a. O., 90: „der Mensch als sittliches Wesen hat prima facie Anspruch auf Handlungsfreiheit, auf Nichtbehinderung; eine Einschränkung der Handlungsfreiheit bedarf der Rechtfertigung . . . Aus dem Gedanken der Menschenwürde ergibt sich . . . eine Beweislastregelung: Behinderung der Handlungsfreiheit ist zu begründen, Nichtbehinderung zu präsumieren.“

<sup>22</sup> Die gelegentlich zu lesende Aussage, es lasse sich „zwingend nur eine wirkliche Schranke der Gewissensfreiheit begründen, nämlich die Gewissensfreiheit aller anderen Menschen“ (so z. B. E. STEIN, *Gewissensfreiheit in der Demokratie*, Tübingen 1971, 57), bedarf der Erläuterung. Denn sollte in diesem Satz mit „Gewissensfreiheit“ die innere Entscheidungsfreiheit, sich eine bestimmte moralische Haltung zu eigen zu machen oder nicht, gemeint sein, dann wäre gar kein denkbarer Konfliktfall beschrieben, da diese Art von Freiheit im strikten Sinne bei mehreren Menschen nicht in Konkurrenz stehen kann. Gemeint sein dürfte daher mit diesem Wort die Freiheit, gemäß seiner Gewissensüberzeugung zu handeln. Die Handlungsfreiheiten verschiedener Menschen können sich selbstverständlich gegenseitig begrenzen. Daher formuliert I. KANT „das allgemeine Rechtsgesetz“ übrigens so: „handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen können“ (*Die Metaphysik der Sitten*, Ak-Ausg. VI 231).



- In dem Fall, in dem die Umsetzung einer Gewissensüberzeugung einer Person nicht-sittliche Übel mit sich bringt, und in dem die betreffende Person diese selbst zu erleiden hat, ist eine Tolerierung angezeigt. Der maßgebliche Gesichtspunkt ist dabei, daß primär der Betreffende selbst die Verantwortung für sich trägt, er zu den Konsequenzen seiner moralischen Grundeinstellung zu stehen hat, ihm diese Verantwortung gerade aus Achtung davor, daß es sich um seine Gewissensüberzeugung handelt, nicht abgenommen werden soll, auch wenn für andere die Möglichkeit eines Verhinderns der nicht-sittlichen Übel besteht. Dieser Aspekt impliziert, daß andere nicht in Mitleidenschaft gezogen, deren Rechte nicht verletzt werden.
- Anders stellt sich die Situation nämlich dar, wenn aufgrund der Gewissensüberzeugung einer Person anderen gravierende nicht-sittliche Übel zugefügt werden. Wenn das Gewissen dieser Person dazu auffordert, Handlungen zu vollziehen, die die genannte Konsequenz haben, dann wird den diese Übel Drohenden bzw. den für sie Verantwortung Tragenden nicht die moralische Berechtigung abzusprechen sein, diese Person daran zu hindern, entsprechend ihrer Gewissensüberzeugung zu handeln. Durch ein solches Hindern wird die Umsetzung der inneren Einstellung dieser Person in äußere Handlungen verunmöglicht, da nur durch diese Einschränkung der Handlungsfreiheit andere vor Schaden, vor der Verletzung ihres Rechts geschützt werden können, bleibt, wie gesagt, die innere Gewissensüberzeugung der Person unberührt. Auch über diesen Grundsatz dürfte ein allgemeiner Konsens zu erzielen sein.
- Das Problem spitzt sich zu, wenn das Gewissen einer Person dazu auffordert, bestimmte Handlungen entweder zu unterlassen oder zu verweigern, es verbietet, etwas zu tun. In diesem Fall, in dem die Person nicht aktiv etwas unternehmen, sondern reflektiert stellungnehmend etwas nicht tun will, fehlt die Voraussetzung für ein Hindern, das nur möglich ist, wenn das Gewissen einer Person zu einem Tun auffordert. Es bleibt daher nur die Alternative, entweder die Person mit ihrem Willen, Bestimmtes zu unterlassen oder zu verweigern, zu tolerieren oder sie entgegen ihrem Willen zu äußeren Handlungen zu zwingen.

Die Zuspitzung des Problems in den Situationen, in denen das Gewissen des einzelnen ein Widersetzen in Form eines Unterlassens, einer Verweigerung verlangt, hängt aus der Perspektive des Gewissenstäters mit deren Voraussetzung zusammen, daß dem Betreffenden die Konfliktsituation sowie damit die Alternative für seine Entscheidung vorgegeben sind, ihm aufgrund seiner moralischen Grundhaltung in dem fraglichen Punkt nur die eine Möglichkeit des Widerstehens bleibt. Anders ist nämlich die



Situation, wenn jemand aufgrund seiner Gewissensüberzeugung aktiv handeln will, da ihm dann doch des öfteren verschiedene Handlungsmöglichkeiten offenstehen, die Initiative bei ihm selbst liegt. Das Recht auf Gewissensfreiheit kommt daher besonders in Konfliktsituationen der erstgenannten Art zum Tragen, nämlich als ein Abwehrrecht gegenüber aufgezwungenen Konfliktsituationen.

Eine Tolerierung ist m. E. dann notwendig, wenn das Gewissen in einer Situation etwas kategorisch verbietet, daher zur Unterlassung bestimmter Handlungen auffordert. So sind der Pazifist, der keinen Kriegsdienst leisten, der Arzt, der keinen Schwangerschaftsabbruch vornehmen darf, in ihren Gewissensüberzeugungen zu respektieren, dürfen sie nicht zu gewissenswidrigen Handlungen gezwungen werden. Entscheidend ist der Gedanke, daß in allen Fällen dieser Art jemand unmittelbar die Verantwortung für sein Tun hat, daß dieses ein höchstpersönliches, unvertretbares ist, es von dem Individuum selbst gesteuert werden kann, daß dieses in seinem Ergebnis nicht erst durch hinzukommende Kausalbeiträge anderer bewirkt wird. Mithin wird in ihnen ein erzwungenes Zuwiderhandeln gegen die eigene Gewissensüberzeugung wegen des inneren Konnexes zwischen innerer Überzeugung und äußerer Handlung die moralische Integrität des Betreffenden verletzen. Hier kann die Nötigung zu äußeren Handlungen die innere moralische Grundhaltung nicht unberührt lassen. Der Betreffende müßte die Tatsache, daß er dem Zwang nachgibt, wie eine formale, direkte Mitwirkung bei einem moralisch schlechten Tun, religiös gesprochen: bei einer Sünde begreifen.

Wohingegen jemand nicht direkt, sondern nur bzw. allenfalls indirekt Mitverantwortung für ein Handeln hat (so trägt in einer parlamentarischen Demokratie der einzelne Bürger keine direkte Verantwortung für die Verwendung der Steuergelder), kann nicht ausgeschlossen werden, daß dem Betreffenden Grenzen in seiner freien Gewissensbetätigung gesetzt werden, er m. a. W. notfalls zur Leistung bestimmter äußerer Handlungen genötigt wird. Würde nämlich jeder in solchen Fällen entgegen der geregelten Aufgabenverteilung eine direkte Verantwortung beanspruchen wollen, würde er verbindliche Rechtsregeln unter das Veto seines Gewissens stellen können, er mithin ein unmittelbares Mitspracherecht über die staatsbürgerlichen Mitwirkungsmöglichkeiten am politischen Willensbildungsprozeß hinaus beanspruchen, dann würde aller Voraussicht nach ein funktionierendes Zusammenleben nicht unerheblich beeinträchtigt. Denn dann würde eine nach demokratischen Regeln sich vollziehende Willensbildung auf Dauer kaum funktionieren, da die Durchsetzbarkeit des jeweils Beschlossenen nicht mehr gewährleistet wäre. Oder es würde das Gemeinwesen schweren Schaden leiden, da die durch verbindliche Rechts-

regeln geschaffene Verlässlichkeit und Sicherheit in den zwischenmenschlichen Beziehungen sowie der gesellschaftliche Frieden gefährdet wären. Oder es könnte die Verletzung fundamentaler Ansprüche Dritter nicht verhindert werden (so würde z. B. derjenige, der bei einer drohenden Seuche eine Impfung verweigert, das Recht auf Leben bzw. körperliche Integrität verletzen). Oder es könnte der Gleichheitsgrundsatz nicht gewahrt werden können, da der Gewissenstäter de facto, nicht unbedingt gewollt eine Sonderstellung für sich beanspruchen würde, weil er z. B. politische Partizipationsrechte für sich in Anspruch nimmt, die anderen versagt bleiben.

Als subjektives Recht gewährleistet die Gewissensfreiheit, daß der einzelne für sich um seiner moralischen Integrität willen eine Ausnahme von der Befolgung des positiven Gesetzes beanspruchen kann, daß der Konflikt zwischen dem äußeren, staatlichen Gesetz und dem inneren, moralischen Gesetz des einzelnen nicht zu Lasten des letzteren gelöst wird. Als solches kann sie aber nicht überindividuelle, politisch-soziale Konflikte lösen, kann sie nicht solche vom Gewissen geforderte Handlungsabsichten schützen, die final auf einen Eingriff in institutionell geregelte Verantwortungsbereiche anderer oder auch auf die eigenverantwortliche Lebensführung anderer gerichtet sind.

Wenn auch in der Regel demjenigen, der das Recht auf Gewissensfreiheit in Anspruch nimmt, daraus keine Nachteile erwachsen sollen<sup>23</sup>, so fällt es in den Fällen der genannten Art dem Gewissenstäter zu, zum einen die negativen Konsequenzen (z. B. Sanktionen), die die Verweigerung aus Gewissensgründen mit sich bringen, zu tragen, hat er zum anderen die Möglichkeit, sich im Zusammenschluß mit anderen an demokratischen Prozessen zu beteiligen, die eine Änderung des geltenden Rechts oder ein Schaffen von Alternativen für den Gewissenstäter herbeiführen können, bzw. durch seine Argumente und sein Beispiel die Ansichten über das moralisch Richtige zu verändern.

<sup>23</sup> Vgl. E. SCHOCKENHOFF, Das umstrittene Gewissen, Mainz 1990, 15: „Es ist die wichtigste Errungenschaft moderner Gesellschaften, in ethischer Hinsicht ihr entscheidender Vorteil gegenüber anderen Staatsformen, daß sie dem einzelnen die Chance individuellen Lebens und öffentlichen Handelns nach seinen Gewissensmaßstäben zusichern, ohne daß er dies mit einschneidenden persönlichen Verzicht oder einer gravierenden Einbuße an beruflicher und sonstiger materieller Lebenssicherheit erkaufen muß.“ Ein Beispiel dafür: Wenn ein Bezieher von Arbeitslosengeld bzw. -hilfe ein vom Arbeitsamt gemachtes Arbeitsangebot aus Gewissensgründen ablehnt, da es sich z. B. um eine Stelle innerhalb einer militärischen Einrichtung oder eines Rüstungsbetriebs handelt, dann tritt nach einigen einschlägigen Entscheidungen von Sozialgerichten nicht eine vom Arbeitsförderungsgesetz vorgesehene Sperrzeit ein, die für den Betroffenen einen bestimmten finanziellen Verlust mit sich brächte.

Ist aber nicht gegen diese Lösung folgender Einwand zu erheben: Wird nicht durch eine Nötigung zu äußeren Handlungen, wenn sie auch nur in den Ausnahmefällen der genannten Art zulässig sein soll, die erste normativ-ethische Präferenzregel außer acht gelassen? Wird nämlich nicht um nicht-sittlicher Werte willen durch den Zwang die moralische Integrität des Betreffenden doch verletzt? Träfe dieser Einwand zu, wäre die Lösung unter moralischer Rücksicht unbedingt abzulehnen. Daß jenes aber nicht der Fall ist, ergibt sich aus folgenden Überlegungen. Aus der Sicht dessen, der den Zwang ausübt, gilt: Er will durch den Zwang nicht die moralische Integrität des Gewissenstäters angreifen, sondern durch ihn verhindern, daß durch dessen Weigerung fundamentale Werte und damit Rechte Dritter verletzt werden, die geltenden Regelungen der Verantwortlichkeiten außer Kraft gesetzt werden, was auf andere Weise nicht möglich ist, da Alternativen entweder nicht zur Verfügung stehen oder als nicht tragbar beurteilt werden. Die entscheidende Frage ist mithin für ihn nicht, ob um bestimmter fundamentaler nicht-sittlicher Werte willen die moralische Integrität einer Person verletzt werden darf oder nicht, sondern in Konfliktsituationen dieser Art ist die Frage unabweisbar, wer die aus der Umsetzung der moralischen Grundeinstellung in die Tat sich ergebenden negativen Konsequenzen zu tragen hat: der Gewissenstäter selbst oder die von seiner Weigerung Betroffenen. Aus der Sicht des Gezwungenen gilt: Dadurch, daß er die negativen Konsequenzen auf sich nimmt, kann er seine moralische Integrität wahren. Daß er gezwungenermaßen an Handlungen beteiligt ist, die ihm sein Gewissen an sich verbietet, hat er zwar als eine materiale, aber nicht als eine formale, d. h. intendierte Mitwirkung zu begreifen, für die er mithin nicht die Verantwortung trägt, durch die er sich moralisch nicht schuldig macht. Wird seine Berufung auf das Recht auf Gewissensfreiheit seitens des Staates, der Gesellschaft nicht anerkannt, so hat er sich in seinem Gewissen zu fragen, ob er nicht an der beabsichtigten Weigerung, die durch die Nicht-Anerkennung in eine Aktion des zivilen Ungehorsams umschlägt, konsequenterweise festzuhalten hat, soweit ihm dies unter den gegebenen Umständen möglich ist.

Die vorstehenden Überlegungen zeigen m. E., daß das oben angeführte viergliedrige Schema der Verhaltensmöglichkeiten ebenfalls noch zu undifferenziert ist, daß es durch ein folgendermaßen erweitertes Schema zu ersetzen ist: a) Tolerieren, b) Zwingen als Einflußnahme auf die innere Entscheidungsfreiheit, c) Zwingen zu äußeren Handlungen bei direkter Verantwortung, d) Zwingen zu äußeren Handlungen bei allenfalls indirekter Verantwortung, e) Hindern.

Die eingeführte Distinktion zwischen einem Zwingen zu äußeren Handlungen bei direkter Verantwortung und einem solchen bei indirekter

Verantwortung hängt zusammen mit zwei zu unterscheidenden Zweckbestimmungen des Rechts auf Gewissensfreiheit. Denn zum einen bezieht sich dieses Recht auf den einzelnen in seiner eigenen Lebensführung, dient es dazu, den einzelnen in seiner moralischen Selbstverantwortung für sein eigenes Handeln zu schützen. Zum anderen bezieht es sich auf das Verhältnis des einzelnen zum Gemeinwesen, dient es dazu, die Übernahme von Verantwortung seitens des einzelnen für soziale, politische Belange zu ermöglichen. Aus dieser Unterscheidung der beiden Zweckbestimmungen erhellt, daß der Bereich und damit der Grad der Verantwortung für den einzelnen ein jeweils anderer ist, womit sich die Frage nach möglichen Grenzen dieses Grundrechts je anders stellt. Es ist eines, wenn der einzelne seinem Gewissen als innerem Gesetzgeber des eigenen Handelns zu folgen, wenn er aufgrund seiner Gewissensüberzeugung für sich selbst eine ausnahmsweise Suspension vom allgemeinverbindlichen Gesetz zu beanspruchen beabsichtigt. Es ist ein anderes, wenn jemand das eigene Gewissen zum Gesetzgeber für das Handeln anderer zu machen, er an die Stelle der *hic et nunc* für alle verbindlichen Gesetze die eigene Gewissensüberzeugung zu setzen beabsichtigt.

Zu beachten ist, daß es für den Fall, daß ein Gewissenstäter eine – von der Allgemeinheit als sozial notwendig erachtete – Leistung zu verweigern beabsichtigt, wenigstens zwei zu unterscheidende Reaktionsmöglichkeiten gibt. Es gibt wie im Falle des Steuerverweigerers die Möglichkeit, daß der Betreffende zu der fraglichen äußeren Leistung gezwungen wird, seine vorgeschlagene Handlungsalternative mithin nicht zugelassen wird. Es besteht aber auch die Verhaltensmöglichkeit, wie sie bereits im Allgemeinen Landrecht für die Preußischen Staaten von 1794 gesetzlich fixiert worden ist<sup>24</sup>, daß der Gewissenstäter zwar nicht zu der fraglichen Leistung genötigt wird, er aber die negativen Konsequenzen seines Handelns (insbesondere Sanktionen) zu tragen hat. In dieser Weise wird z. B. in der BRD mit Totalverweigerern verfahren.

Eine pragmatische Überlegung sei angefügt. In praxi stellt in nicht wenigen Fällen ein Unterlassen bestimmter Handlungen aus einer Gewis-

---

<sup>24</sup> Dieses sieht für den Fall vor, daß eine Ausnahme vom Gesetz, die jemand aufgrund seiner religiösen Überzeugung in Anspruch zu nehmen beabsichtigt, vom Gesetzgeber nicht ausdrücklich zugelassen worden ist: „so kann zwar der Anhänger einer solchen Religionsmeinung etwas gegen seine Überzeugung zu thun nicht mehr gezwungen werden. Er muß aber die nachtheiligen Folgen, welche die Gesetze mit ihrer unterlassenen Beobachtung verbinden, sich gefallen lassen.“ (Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten von 1794. Zweyter Theil. Eilfter Titel. Erster Abschnitt § 30 u. 31. Textausgabe mit einer Einführung von H. HATTENHAUER . . . , Frankfurt a. M. – Berlin 1970, 544).



sensnot heraus für eine Gruppe, für den Gesellschaft kein besonderes Problem dar, verliert es von seiner Schärfe, da andere in ausreichender Zahl zur Verfügung stehen, die das für notwendig Erachtete zu tun bereit sind. Dies gilt selbstredend dann, wenn es sich um den Gewissenskonflikt eines einzelnen oder von Mitgliedern einer Minderheit handelt. So dürfte es, um ein Beispiel aus einem weiteren Konfliktbereich, dem des Arbeitsrechts, aufzugreifen, für einen Betrieb doch keine besondere Schwierigkeit darstellen, z. B. einen Drucker, der es aus Gewissensgründen ablehnt, an der Herstellung von Schriften, deren Inhalt dieser moralisch zutiefst ablehnt, mitzuwirken, von den fraglichen Arbeiten, zu denen er an sich aufgrund seines Arbeitsvertrages verpflichtet ist, freizustellen.

Dieser pragmatische Quantitäts-Aspekt kann aber keinesfalls als grundsätzliches Kriterium für die Gewährleistung dieses Grundrechts angesehen werden. Diese kann nicht davon abhängig gemacht werden, wie viele von ihm Gebrauch machen. Sollten durch seine quantitative Inanspruchnahme die Belange der Gesellschaft gravierend beeinträchtigt werden, dann kommt nach den obigen Überlegungen unter den Umständen, unter denen ein Zwingen gegen die Gewissensüberzeugung sich verbietet, dennoch der Garantie dieses Grundrechts die Priorität zu. Es wäre zudem mit dem Gleichheitsprinzip unvereinbar, wenn *ceteris paribus* das, was den Mitgliedern einer zahlenmäßig kleineren Gruppe garantiert wird, nicht ebenso den Mitgliedern einer zahlenmäßig großen Gruppe gewährleistet wird. Und sollte es Fälle geben, in denen der größte Teil einer Gruppe aufgrund der jeweiligen Gewissensüberzeugung der einzelnen Mitglieder eine Befreiung von der allgemeinen Rechtspflicht beansprucht, stellt sich im übrigen dringend die Frage nach der Legitimität dieses Gesetzes, dürfte umgehend die Legislative gefordert sein.

Die Konkurrenzsituation zwischen individueller Gewissensüberzeugung und sozialer Norm – sei diese moralischer und/oder rechtlicher Art – ist in den Fällen der angeführten Art nicht prinzipiell eliminierbar. Jeder Lösungsversuch geht mehr oder weniger zu Lasten entweder der einen oder der anderen Seite. Was in den vorstehenden Überlegungen, die in Anbetracht der sehr unterschiedlichen Fallgruppen sicherlich weiterer Differenzierungen und Ergänzungen bedürfen, denn auch nur umrißhaft versucht worden ist, ist die Zur-Diskussion-Stellung einiger Regeln, die m. E. mit ihren Distinktionen, mit ihrer Benennung von Kriterien zu möglichen Lösungen des genannten Konflikts beitragen können. Bei alledem ist nicht außer acht zu lassen, daß wir uns mit unseren Reflexionen in einem Grenzbereich bewegen, daß mit dem Grundrecht auf Gewissensfreiheit als Ziel vorgegeben ist, im allgemeinen Lösungen in *favorem conscientiae* anzustreben.



## Der wissenschaftliche Ertrag des Friedrich-Spee-Gedenkjahres 1991 – ein Rückblick

*Dem Friedrich-Spee-Forscher Dr. Anton Arens zum Gedächtnis*

Die Erfahrung, daß markante Jubiläen und augenfällige Gedenkjahre den jeweiligen Fachdisziplinen gern genutzte Anlässe an die Hand geben, die von ihnen beobachteten Gegenstandsbereiche einer besonders intensiven Aufarbeitung entgegenzuführen, ist eine im wissenschaftlichen Leben unserer Zeit immer wieder sich bestätigende Tatsache. Dieser generelle Befund trifft zweifellos auch auf das 1991 begangene Gedenkjahr Friedrich Spees (1591–1635) zu, dessen vierhundertster Geburtstag auf vielfältige Weise Gelegenheit bot, mit entsprechenden Publikationen aufzuwarten. Neben (kommentierten) Textausgaben, die den Zugang zu Spees eigenen Schriften in einer entweder stärker wissenschaftlich akzentuierten oder eher einführenden Art und Weise erschließen, finden sich darunter allgemeine Einführungen in Leben und Werk Spees, weitergehende Spezialuntersuchungen zu einzelnen Aspekten seines Schaffens sowie verschiedene, vorwiegend aus der aktuellen musikalischen Aufführungspraxis heraus stimulierte Vertonungen von Speeliedern. Nimmt man hinzu, daß die geschichtliche Gestalt Friedrich Spees heute vielfach als Symbolfigur eines auch von breiteren Kreisen propagierten „aufgeklärten“ Typus menschlichen Daseinsverhaltens firmiert, der sich publizistisch bestens popularisieren läßt, so wird verständlich, daß aus Anlaß des Spee-Gedenkjahres eine wahre Flut einschlägiger Veröffentlichungen erschienen ist, deren wissenschaftlicher Ertrag gleichwohl einen durchaus unterschiedlichen Rang aufweist.

Im folgenden soll versucht werden, in bewußter Beschränkung auf die nach unserem Dafürhalten wichtigsten Publikationen des Spee-Jubiläumsjahres eine Reihe qualitätvoller Veröffentlichungen näher vorzustellen und anhand dieser auf einige grundlegende Fragestellungen und übergreifende Entwicklungstendenzen der Speeforschung hinzuweisen. Dabei werden aktuelle Editionen und Teilausgaben von Schriften Spees ebenso berücksichtigt wie Darstellungen allgemein personen- und werkgeschichtlichen Charakters, Untersuchungen zur Theologie, zur literarischen Einordnung sowie schließlich zur musikalischen, juristischen oder kulturhistorischen Rezeption von Spees Œuvre.

## I. Textausgaben

- ✓ 1) Friedrich Spee: *Cautio Criminalis*. Hrsg. von Theo M. G. van Oorschot. Mit einem Beitrag von Gunther Franz. Tübingen und Basel, Francke Verlag 1992. 669 S. (Friedrich Spee: Sämtliche Schriften. Historisch-kritische Ausgabe, Bd. 3). (Deutsche Barock-Literatur). ISBN: 3-7720-1910-2. 198,- DM.
- ✓ 2) Friedrich Spee: *Güldenes Tugend-Buch*. Auswahl, Bearbeitung und Einführung von Anton Arens. Freiburg i. Br., Johannes-Verlag 1991. 216 S. (Christliche Meister, Bd. 40). ISBN: 3-89411-297-2. 35,- DM.
- ✓ 3) Friedrich von Spee: *Lyrik & Prosa*. Ausgewählt und eingeleitet von Winfried Freund. Paderborn (u. a.), Schöningh 1991. 116 S. (Schöninghs Kleine Westfälische Bibliothek, Bd. 1). ISBN: 3-506-74351-1. 19,80 DM.
- ✓ 4) Friedrich Spee von Langenfeld (1591–1635) *Lesebuch*. Hrsg. im Auftrag der Friedrich-Spee-Gesellschaft e. V. Düsseldorf von Walter Bröker, Günter Dengel, Dieter Kunze, Theo G. M. van Oorschot und Hansjosef Weiers. Langwaden, Bernardus-Verlag 1991. 304 S. ISBN: 3-9802153-7-7. 17,95 DM.

## II. Allgemeine Einführungen in Leben und Werk

- ✓ 5) Anton Arens: *Friedrich Spee. Ein dramatisches Leben*. Mit Fotos von Hubert Houben. Trier-Aach, Michael-Weyand-Verlag 1991. 96 S. ISBN: 3-924631-25-5. Preis reduziert auf 9,80 DM.
- ✓ 6) Walter Nigg: *Friedrich von Spee. Ein Jesuit kämpft gegen den Hexenwahn*. Mit einem Beitrag von Walter Seidel: *Walter Nigg – ein Leben mit den Heiligen*. (2. Aufl.). Paderborn, Bonifatius Druck und Verlag 1991. 106 S. ISBN: 3-87088-654-4. 19,80 DM.
- ✓ 7) Karl Keller: *Friedrich Spee von Langenfeld (1591–1635). Leben und Werk des Seelsorgers und Dichters*. Geldern, Keuck 1990. 148 S. ISBN: 3-928340-00-X. 29,80 DM.

## III. Weiterführende Literatur und Spezialuntersuchungen

- ✓ 8) Martina Eicheldinger: *Friedrich Spee – Seelsorger und poeta doctus. Die Tradition des Hohenliedes und Einflüsse der ignatianischen Andacht in seinem Werk*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag 1991. 369 S. (Studien zur deutschen Literatur, Bd. 110). ISBN: 3-484-18110-9. 110,- DM.
- ✓ 9) *Die politische Theologie Friedrich von Spees*. Hrsg. von Doris Brockmann und Peter Eicher. München, Wilhelm Fink Verlag 1991. 232 S. ISBN: 3-7705-2721-6. 38,- DM.
- ✓ 10) *Friedrich Spee. Dichter, Seelsorger, Bekämpfer des Hexenwahns. Kaiserswerth 1591 – Trier 1635. Katalog der Ausstellung in Düsseldorf 1991*. Hrsg. von Gunther Franz. Trier, Stadtbibliothek 1991. 304 S. (Ausstellungskataloge Trierer Bibliotheken, Bd. 10A). 20,- DM.
- ✓ 11) *Friedrich Spee von Langenfeld (1591–1635). Ein Dichter und Aufklärer vom Niederrhein*. Hrsg. von Karl-Jürgen Miesen. Düsseldorf, Droste Verlag 1991.

343 S. (Veröffentlichungen des Heinrich-Heine-Instituts, Düsseldorf). ISBN: 3-7700-0943-6. 34,80 DM.

- ✓ 12) Von Spee zu Eichendorff. Zur Wirkungsgeschichte eines rheinischen Barockdichters. Hrsg. von Eckhard Grunewald und Nikolaus Gussone. Berlin, Gebr. Mann Verlag 1991. (Schriften der Stiftung Haus Oberschlesien. Literaturwissenschaftliche Reihe, Bd. 3). 332 S. ISBN: 3-7861-1637-7. 58,- DM.
- ✓ 13) Balthasar Fischer: Friedrich Spee als Erzieher zur Schöpfungsfrömmigkeit. Paderborn: Bonifatius Verlag 1991. 27 S. ISBN: 3-87088-699-4. 6,80 DM.

#### IV. Musikwissenschaftliche Beiträge

- ✓ 14) Mein ganze Seel dem Herren sing. 72 Gesänge durch das Kirchenjahr mit 26 Liedern von Friedrich Spee in Sätzen für vier Stimmen mit Generalbaß ad lib. aus Jakob Gippenbusch: Psalterium harmonicum 1642. Übertragen von Walther Lipphardt (†). Revidiert und nach der Ausg. von 1662 ergänzt von Rudolf Ewerhart. Hrsg. von der Friedrich-Spee-Gesellschaft e. V. Trier. Trier, Selbstverlag 1991. 72 S. ISBN: 3-9802694-0-X. 14,80 DM.
- ✓ 15) Singt auf, lobt Gott. Vierstimmige Lieder zu Texten von Friedrich von Spee von Karlheinz Hodes. Paderborn, Bonifatius 1991. 25 S. ISBN: 3-87088-685-4. 7,80 DM.
- ✓ 16) Friedrich Spee: Trutz Nachtigall 1649. 24 geistliche Lieder für Singstimme und Basso continuo. Hrsg. von Rudolf Ewerhart. Köln, Verlag Edmund Bieler 1991. 52 S. 24,50 DM.
- ✓ 17) Klaus Fischbach: Chorsätze zu den Liedern von Friedrich Spee von Langenfeld. Chorheft. 20 Lieder in 36 Sätzen meist vierstimmig gemischt, auch in zwei- und dreistimmigen Bearbeitungen für gleiche Stimmen. Trier, Paulinus-Verlag 1991. 53 S. ISBN: 3-7902-1005-6. 12 DM.
- ✓ 18) Jakob Gippenbusch: Psalterium harmonicum. Faksimile der Ausgabe Köln 1642. Für die Friedrich-Spee-Gesellschaft e. V. Trier hrsg. von Anton Arens. Trier, Selbstverlag der Friedrich-Spee-Gesellschaft e. V. 1991. 264 S. Darin: Rudolf Ewerhart: Das „Psalterium harmonicum“ von Jakob Gippenbusch (1642). Eigenart, Inhalt und Wirkungsgeschichte. (S. 225–261). ISBN: 3-9802694-1-8. 48,80 DM.

Ad 1) Friedrich Spee: „Cautio criminalis“. In der ursprünglich auf drei, mittlerweile auf vier Bände angelegten historisch-kritischen Ausgabe der „Sämtlichen Schriften“ Friedrich Spees liegt nun, nachdem bereits 1968 das „Guldene Tugendbuch“ und 1985 die „Trutz-Nachtigall“, beide ebenfalls von Theo G. M. van Oorschot besorgt, erschienen sind, auch die „Cautio Criminalis“ in einer textkritisch zuverlässigen und reichhaltig kommentierten Ausgabe vor. Da von der „Cautio Criminalis“ – im Gegensatz übrigens zur „Trutz-Nachtigall“ sowie zum „Guldenen Tugendbuch“ – keine Autographen Spees oder unmittelbar auf diese zurückgehende Abschriften vorliegen, war der Herausgeber für die Texterstellung auf die

beiden zu Lebzeiten Spees erschienenen Druckausgaben verwiesen (Rinteln, Peter Lucius 1631 sowie „*Francofurti*“, sumptibus Ioannis Gronaei 1632). Er entschied sich, ebenso wie bereits Joachim-Friedrich Ritter in seiner 1939 erschienenen deutschen Übersetzung (Nachdruck 1967 und 1982), im Gegensatz aber zu den Faksimile- bzw. Reprintausgaben Rinteln 1971 und Frankfurt 1971, die den 1631 veröffentlichten Erstdruck der „*Cautio*“ verwendeten, für die, höchstwahrscheinlich mit fingiertem Druckort „*Francofurti*“ erschienene, zweite gedruckte Ausgabe aus dem Jahr 1632. Diese Entscheidung ist richtig, da die Zweitausgabe gegenüber dem Rintelner Erstdruck von 1631 ca. 200 Verbesserungen aufweist und damit als Ausgabe letzter Hand gelten darf. Neben dem eigentlichen Text der „*Cautio*“ (S. 7–198) findet sich ein kompletter Faksimileabdruck der ersten wortgetreuen, von Hermann Schmidt 1649 angefertigten deutschen Übersetzung (S. 201–452), die im Vergleich zu der modernen Ritterschen zwar nicht ganz so präzise und zuverlässig ist, dafür jedoch den Vorzug besitzt, das zeitgenössische Sprachkolorit des 17. Jahrhunderts zu konservieren. Desweiteren erscheint ein auszugsweiser fotomechanischer Abdruck der frühesten überhaupt versuchten, im Jahre 1647 von Johann Seifert vorgelegten deutschen Übersetzung, die im Gegensatz zu der eben erwähnten Schmidt'schen allerdings sehr frei verfährt (S. 453–494). Im Anhang folgt zunächst eine höchst instruktive Abhandlung zur Druckgeschichte der „*Cautio*“ von Gunther Franz (S. 497–547), die in ausführlicher Weise auf alle bisher erschienenen 25 Ausgaben von Spees mutiger Kampfschrift gegen den Hexenwahn eingeht. Vor allem die druckgeschichtlichen Ausführungen zur zweiten lateinischen Ausgabe der „*Cautio*“ („*Francofurti*“ 1632), in denen es der Verfasser auf überzeugende Weise glaubhaft zu machen versteht, daß diese Ausgabe mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit nicht in Frankfurt, sondern in Köln – und damit unter Billigung der rheinischen Ordensprovinz – gedruckt worden ist, verdienen das höchste Interesse der Speeforschung. Über den rein bibliographischen Wert hinaus liefert der Beitrag Gunther Franz' ganz generell ein bedeutendes, von der Forschung bislang allzu oft vernachlässigtes Kapitel Spee'scher Rezeptionsgeschichte. Ein Lesartenverzeichnis (S. 551–562), der Anmerkungsteil (S. 563–604), sowie ein Nachwort, das in souveräner Sachkenntnis auf Wahl des Grundtextes, Entstehungsgeschichte, Quellen, Stilmittel, Wirkungsgeschichte, Übersetzungen der „*Cautio*“ sowie auf die in deren Umfeld entstandene anonyme Schrift „*Theologischer Proceß*“ eingeht, machen den Leser unmittelbar mit Spees Arbeitsstil und den frühesten Geschicken der zu den herausragenden dämonologischen Werken der frühen Neuzeit gehörenden „*Cautio criminalis*“ bekannt. Eine Auflistung der von Spee verwendeten Quellen (S. 647–648), ein Verzeichnis der wichtigsten Sekundärliteratur



(S. 647–656) sowie ein Autoren/Orts- und Bibelstellenregister (S. 657–669) runden den für die künftige Speeforschung epochalen Band aus der so produktiven Werkstatt des verdienten Speekeners Theo van Oorschot ab.

Es bleibt zu hoffen, daß auch der zur Zeit in Arbeit befindliche, ebenfalls in Händen Theo van Oorschots liegende vierte Band der historisch-kritischen Ausgabe, der die Spee'schen Kirchenlieder enthalten soll, zügig erscheinen wird. Wünschenswert wäre darüber hinaus schließlich ein letzter Teil, der die bislang nur zerstreut vorliegenden brieflichen Äusserungen und amtlichen Dokumente (etwa des Ordens) von und über Spee zusammengefaßt zugänglich machen könnte.

Von dem bisherigen Erscheinen sowie dem weiteren Voranschreiten der historisch-kritischen Werkausgabe insgesamt sollte dann eine noch stärkere Hinwendung zu den inhaltlichen Implikationen von Spees Opus, jenseits der zur Zeit häufig gepflegten, stärker personen- oder werkgeschichtlich orientierten Betrachtungsweise, stattfinden können.

Ad 2) „Güldenes Tugendbuch“. Ausgewählt und eingeführt von Anton Arens. Das „Güldene Tugendbuch“ kann bis heute wohl als dasjenige Werk Spees gelten, welches im Hinblick auf eine angemessene Rezeption durch die literarisch oder frömmigkeitsgeschichtlich interessierte Nachwelt die größten Schwierigkeiten zu überwinden hatte. Dies mag zum Teil an dem riesigen Umfang der in der historisch-kritischen Ausgabe Theo van Oorschots (Bern 1968) immerhin über 700 Seiten starken, voluminösen Schrift gelegen haben; zum Teil rühren diese Schwierigkeiten aber sicher auch aus der ungewohnten Sprache und den für nicht unmittelbar religiös interessierte Leser scheinbar abseits liegenden Themen her. Trotzdem ist auch die Kenntnis des „Güldenen Tugendbuches“ in seiner eigentümlichen Stilsynthese von religiöser Erbauungsschrift, lyrischer Kompilation und didaktisch orientierter, theologischer Glaubenslehre für ein angemessenes Verständnis von Spees Gesamtschaffen unverzichtbar. Das Verdienst, eine gut lesbare, sinnvoll selektierte und kenntnisreich eingeführte Teilausgabe dieses Werkes vorgelegt zu haben, gebührt dem langjährigen Vorsitzenden der Trierer Friedrich-Spee-Gesellschaft und ausgewiesenen Spee-Kenner Anton Arens. Der erste Teil des Buches bietet zunächst eine knapp dreißig Seiten umfassende Einführung (S. 11–39), die in komprimierter Form den aktuellen Stand der Forschung zum „Güldenen Tugendbuch“ repräsentiert bzw. diesen durch eigene Forschungsergebnisse weiterführt. Insbesondere die auf intensiven Quellenstudien des Verfassers beruhenden Ausführungen zur Entstehungsgeschichte des „Güldenen Tugendbuches“ stellen die bisher gewonnenen Erkenntnisse der Spee-Philologie auf eine neue Basis. So kann es aufgrund von Arens' Untersuchungen nunmehr als



gesichert gelten, daß Spees in der Einleitung zu seiner Schrift niedergelegte Angaben zur Entstehungsgeschichte des „Gülden Tugendbuches“ nicht als literarische Fiktion, sondern als Beschreibung eines tatsächlichen Geschehens zu gelten haben. Demnach hat Spee sein Werk über die drei göttlichen Tugenden auf Bitten der Leiterin (Ida Schnabels) einer in Köln ansässigen religiösen Frauengemeinschaft geschrieben, die sich 1606 aus der großen Bruderschaft St. Ursula herausgebildet hatte.

Neben solchen entstehungsgeschichtlichen Details beinhaltet die Einführung zum Textteil des „Gülden Tugendbuches“ Informationen zu dessen Inhalt und Methode sowie zu seiner Wirkungsgeschichte und Aktualität.

Die eigentliche Textedition basiert auf der historisch-kritischen Ausgabe Theo van Oorschots von 1968 und damit indirekt auf Spees in Trier liegendem Autograph aus dem Jahre 1634, wobei Arens den originalen Speetext (S. 40–212) in zeitgenössisches Deutsch transponiert hat. Sparsam verwendete Fußnoten, die Spees eigene Ausdrucksweise nicht verstellen, erschließen den aktuellen Wortsinn einiger heute nicht mehr unmittelbar verständlicher historischer Begriffe. Im Anhang (S. 213–216) findet sich eine Textkonkordanz, die das Auffinden der von Arens abgedruckten Abschnitte in der historisch-kritischen Ausgabe erleichtert. Eine Auflistung neuerer Ausgaben von Spees eigenen Werken sowie eine knapp gehaltene Liste weiterführender Literaturhinweise über Friedrich Spee im allgemeinen und das „Güldene Tugendbuch“ im besonderen runden diesen mustergültigen Band ab.

Die Tatsache, daß die Textauswahl – übrigens noch auf unmittelbare Anregung des seinerzeitigen Verlagsleiters Hans Urs von Balthasar hin – als Band 40 der Reihe „Christliche Meister“ erschienen ist, macht darauf aufmerksam, daß es sich hierbei primär um eine Publikation handelt, die sich an den geistlich interessierten, spirituell engagierten Leser richtet und im Sinne Spees auf den tatsächlichen Gebrauch dieser Schrift und nicht bloß auf ihre akademische Kenntnisnahme abhebt.

Ad 3) Friedrich von Spee: Lyrik & Prosa. Winfried Freund, Professor für neuere deutsche Literaturwissenschaft an der Universität Paderborn, firmiert als Herausgeber eines von ihm selbst zusammengestellten und eingeleiteten Bändchens, das in Form kommentierter Texteinheiten einen repräsentativen Querschnitt durch Spees literarisches Gesamtwerk bieten möchte. Neben einer kurzen, aber alle wesentlichen Stationen von Spees Lebensweg berücksichtigenden biographischen Skizze folgen ausgewählte Textpassagen aus den „Geistlichen Liedern“, der „Trutz-Nachtigall“, dem „Gülden Tugendbuch“ und der „Cautio criminalis“. Den jeweiligen

Originaltexten vorgeschaltet sind kurze Einführungen des Herausgebers, die trotz ihrer quantitativen Knappheit außerordentlich gehaltvoll sind. Sie eignen sich, wie die Publikation insgesamt, bestens zum ersten Kennenlernen von Spees Lebenswerk und bieten auch dem Nichtfachmann eine seriöse Grundlage für weiterführende Forschungen.

Ad 4) Friedrich Spee von Langenfeld Lesebuch. Dieses im Auftrag der Düsseldorfer Spee-Gesellschaft herausgegebene Werk stellt eine eigentümliche Kombination von Text und Kommentar dar, die beim Rezensenten doch einen etwas zwiespältigen Eindruck hinterlassen hat. Zunächst zum Aufbau des Buches. Eigene Abhandlungen von durchweg guter wissenschaftliche Qualität führen in das „Güldene Tugendbuch“, die „Kirchenlieder“, die „Trutz-Nachtigall“ und die „Cautio criminalis“ ein; daran anschließend erscheinen längere Textpassagen aus den genannten Werken Spees.

Damit ist das Anliegen des Buches klar: es möchte einerseits Spee selbst zu Worte kommen lassen, andererseits jedoch das für ein adäquates Verständnis der Texte unabdingbare Hintergrundwissen bereitstellen. Nun läßt sich aber bei dieser Publikation bereits darüber streiten, ob ihr Titel glücklich gewählt wurde. Man fragt sich unwillkürlich, an wen sich das Spee-„Lesebuch“ denn wendet. Richtet es sich an Schüler oder an wissenschaftlich eher desambitionierte Leser, wie es der unpretentiöse Titel insinuiert? Ein Eindruck, der auch nach der Lektüre des Einführungskapitels „Deutschland von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zum Westfälischen Frieden“ (S. 7–19) noch berechtigt wäre, in dem selbst Begriffe wie „Humanismus“ oder „Renaissance“ einer umständlichen Erklärung für wert erachtet werden. Auf der anderen Seite jedoch sind die folgenden Beiträge: „Spees Biographie“ von Theo van Oorschot (S. 20–48); „Der Seelsorger“ von Günter Dengel (S. 48–68); „Der Dichter“ von Dieter Kunze (156–188); „Der Kritiker“ von Walter Bröker (S. 258–264) auch vom inhaltlichen Ertrag her sehr zu beachten, bieten niveauvolle Spee-Forschung und sind ganz ohne Zweifel lesenswert. Ausgesprochen negativ wirkt dagegen die etwas unprofessionell anmutende äußere Gestaltung des Werkes. Der Text wimmelt geradezu von zum Teil gravierenden Druck- und Satzfehlern; das Schriftbild des gesamten Buches ist blaß und flimmernd. Die Tatsache, daß ganze Beiträge in Kursivschrift erscheinen, ist vollkommen unverständlich und erschwert das Lesen nicht unerheblich. Lediglich der günstige Kaufpreis von 17,95 DM kann diese Ausstattungsmängel ein wenig kompensieren.

Ad 5) Anton Arens: Friedrich Spee. Ein dramatisches Leben. Auf die bereits bestens eingeführte, wissenschaftlich zuverlässige und gleichzeitig

gut lesbare Speebiographie von Anton Arens (Trier) sei an dieser Stelle nur noch einmal kurz hingewiesen. Wer das bewegte Leben Spees in anschaulicher und kenntnisreicher Konzentration auf das Wesentliche nachvollziehen möchte, der darf unbedenklich zu diesem besonders gelungenen Produkt des Spee-Gedenkjahres zurückgreifen.

Ad 6) Walter Nigg: Friedrich von Spee. Nicht zu übersehen – auch in der Reihe der größeren Speebiographien – ist das 1991 in zweiter Auflage erschienene Buch Walter Niggs (Erstauflage ebenfalls 1991). Anders als der Titel es vermuten läßt, ist etwa die Hälfte dieses Bandes Spees Lebensweg im allgemeinen bzw. seinen übrigen Schriften abseits der „*Cautio criminalis*“ gewidmet. Besonders positiv fällt neben der großen Formulierungskunst des bekannten Hagiographen dabei die frappierende Detailkenntnis einer Reihe rezeptionsgeschichtlicher Daten zum Werk Spees auf, die selbst in umfangreicheren Darstellungen weithin fehlen. Erwähnt sei in diesem Zusammenhang nur die von Nigg namhaft gemachte ablehnende Haltung des berühmten Philosophen Wilhelm Dilthey (1833–1911) oder des bekannten Literaturwissenschaftlers Emil Ermatinger (1873–1953) zur Lyrik Spees. Dilthey etwa wird mit der Bemerkung zitiert, Spees lyrische Produktionen seien „Tändeleien, die das Große herabwürdigen“ (S. 30), Ermatinger sehe, so Nigg, in Spees Jesus-Innigkeit nur das Produkt einer verdrängten Weltliebe (ebd.). Ein klassisches Fehlurteil, das sich allerdings in eine lange Reihe ähnlich klingender Einschätzungen einordnen ließe, die mit entsprechenden Bemerkungen Leibniz’ beginnen und auch in Goethe einen renommierten Vertreter fanden. Es sind dies Bausteine für eine negative, auf einer normativen Verabsolutierung der eigenen literarästhetischen Beurteilungskriterien basierenden Wirkungsgeschichte der Spee’schen Lyrik, die erst noch zu schreiben wäre.

Ad 7) Karl Keller: Friedrich Spee von Langenfeld. Der Verfasser der vorliegenden Biographie ist durch eine ganze Fülle einschlägiger Beiträge seit langem als engagierter Speeforscher bekannt. Seine Biographie liefert in einer geglückten Verbindung von personen- und werkgeschichtlichen Details einen informativen Querschnitt durch Spees Gesamtschaffen, wobei den (Kirchen)liedern (S. 64–113) ein besonderer Schwerpunkt zukommt. Im Gegensatz zur Auffassung van Oorschots (s. dessen Nachwort zur hist.-krit. Ausgabe der „*Cautio criminalis*“, S. 641–646) neigt Keller in Anknüpfung an ältere Auffassungen Gustav Balkes (Trutz-Nachtigall von Friedrich Spee. Leipzig 1879) und Emmy Rosenfelds (Theologischer Prozess. Die Rintelner Hexentrostschrift. In: Dt. Vierteljahresschr. für Lit.wiss. u. Geistesges. 1955, S. 37–56) dazu, die Rinteln 1631 anonym erschienene Schrift „Theologischer Proceß“, eine

seelsorgerliche Anleitung für die Betreuung zum Tode verurteilter Hexen, als authentisches Spee-Werk zu betrachten.

Ad 8) Martina Eicheldinger: Friedrich Spee – Seelsorger und poeta doctus. Zu den wichtigsten Publikationen nicht nur des letzten Jahres, sondern der bisherigen Speeforschung überhaupt, zählt ohne Zweifel Martina Eicheldingers für den Druck geringfügig überarbeitete Dissertation „Friedrich Spee – Seelsorger und poeta doctus. Die Tradition des Hohenliedes und Einflüsse der ignatianischen Andacht in seinem Werk“. Eicheldingers Studie gliedert sich in zwei Hauptteile, von denen der erste dem „Gülden Tugendbuch“, der zweite der „Trutz-Nachtigall“ gewidmet ist.

Im ersten Hauptteil geht es um den Versuch, die literarischen Vorbilder, die innere Struktur und die rhetorische Wirkungsmethode des „Gülden Tugendbuches“ aufzuhellen. Dazu vergleicht die Autorin Spees Erbauungsschrift zunächst mit den „Exercitia spiritualia“ des Ignatius von Loyola. Sie gelangt zu dem Ergebnis, daß einige Abschnitte des „Tugendbuches“ „nahezu wörtlich oder in freier Paraphrase“ (45) Texte des Exerzitienbuches wiedergäben. Aber auch über solch punktuelle Entlehnungen hinaus stützten sich „Methode und Struktur des Tugendbuches (insgesamt) auf das von Ignatius entwickelte spirituelle Übungsverfahren“ (45). Spee habe diese ignatianischen Impulse jedoch durchaus kreativ aufgenommen und produktiv weiterentwickelt. An ignatianischen Grundmotiven ließen sich im „Tugendbuch“ u. a. nachweisen die Themenkreise von Reue und Buße, die unbedingte Ausrichtung des Menschen auf ein übernatürliches Lebensziel, die liebende Hinwendung zum leidenden Christus in den Passionsbetrachtungen sowie die ganz praktisch verstandene Akzentuierung auf das Gotteslob.

Methodisch transponiert würden diese Motive z. B. durch die von Spee aufgenommene ignatianische Form des betrachtenden Gebetes, durch die Leben-Jesu-Meditation, durch die spirituelle Anwendung und affektive Operationalisierung der Sinneserkenntnis, durch visuell-imaginative Vertiefung der Glaubenswahrheiten oder durch eine am antiken Humanismus orientierte und durch die Renaissance-Gelehrsamkeit vermittelte Rhetorisierung der Andacht, wie sie auch bereits in den ignatianischen Exerzitien nachzuweisen sei. Die rhetorische Kunst der spirituellen Affekterregung, die Spees „Tugendbuch“ verfolge, verweise auf einen humanistisch getönten Frömmigkeitstyp, der für die Spiritualität der Gesellschaft Jesu generell bezeichnend gewesen sei.

Die Parallelisierungen zwischen ignatianischer und Spee'scher Frömmigkeit werden von Eicheldinger im Detail belegt und an einer Fülle von

Strukturkomponenten und stilistischen Wendungen eindrucksvoll verifiziert.

Neben den ignatianischen Einflüssen untersucht die Autorin dann vor allem die Rezeption der Hohenlied-Motivik auf Spees „Tugendbuch“. Hier gelangt sie zu dem Ergebnis, daß Spee Gedanken aus der mittelalterlichen, vor allem aus der bernhardinischen Passionsmystik aufgenommen und im Zusammenhang seiner eigenen Betrachtungen fruchtbar gemacht habe. Elemente dieser Passionsmystik seien z. B. die für das „Tugendbuch“ zentralen Motive der „Imitatio Christi“ oder der „compassio“.

Schließlich wird in einem weiteren Kapitel der Einfluß der Katechismen des Petrus Kanisius sowie der jesuitischen Katechese insgesamt auf Spees „Tugendbuch“ untersucht. Die Einteilung des „Tugendbuches“, so die Verfasserin, weise „auffallende Parallelen zum Aufbau der Kanisianischen Katechismen auf“ (164). Dies bedeute jedoch, daß durch die damit implizierten tridentinischen Momente stärker als bisher die explizit gegenreformatorisch-apologetischen Tendenzen von Spees Erbauungsbuch zu berücksichtigen seien. Wie die Jesuiten Katechese im ganzen und das kanisianische Katechismuswerk im besonderen, besitze auch Spees „Tugendbuch“ einen auf religiöse Belehrung zielenden, pädagogisch-didaktischen Grundzug.

Auf welche Quellen Spee darüber hinaus zurückgegriffen haben könnte, dies legt die Verfasserin im weiteren dar. Sie ordnet Spees „Tugendbuch“ in die Geschichte und Entwicklung des mittelalterlichen Laiengebetbuches ein, rekurriert noch einmal auf den übergreifenden Charakter des nachtridentinischen Frömmigkeitstypus, der auch das „Tugendbuch“ präge und nennt den stark lehrhaften, ja dogmatischen Stil, die praktische, sittliche Ausrichtung und die persönliche Gebetsform als Hauptkennzeichen dieser Erbauungsliteratur. An Vorbildern Spees aus dem Jesuitenorden werden aufgezählt: Claudio Aquaviva (1542–1615), Christian Mayer (1584–1634), Francisco Arias (1533–1605), Robert Bellarmin (1542–1590) und Johannes Polanco (1516–1577). Nicht-jesuitische Einflüsse stammten von Ludwig von Granada OP (1504–1588), Ludwig von Blois OSB (1506–1566) und Bartholomäus Saluthius OFM (1557–1617). Hinzu kämen martyrologische und hagiographische Werke, wie das „Martyrologium romanum“ oder die bekannte siebenbändige Sammlung von Heiligenlegenden des Kartäusers Laurentius Surius (1522–1578) sowie liturgische und wissenschaftliche Werke. Insgesamt habe Spee, so resümiert Martina Eicheldinger ihre quellenkritische Bestandsaufnahme des „Tugendbuches“, „einen annähernd repräsentativen Querschnitt durch die Produktion der zeitgenössischen Andachtsliteratur“ (223) verarbeitet.



Liebeslyrik der Trutznachtigall“ (229) gewidmet. Auch hier erfolgt zunächst eine allgemeine Beschreibung der literarischen Gestalt und der stilistischen Tradition des Textes. Es sei „ziemlich offenkundig“ (229), daß der Plan zu einer umfangreicheren Sammlung geistlicher Gesänge aus der Arbeit am „Tugendbuch“ hervorgegangen sei, dessen 24 Lieder den Grundstock für die „Trutz-Nachtigall“ darstellten. Anders als bei den Liedern des „Tugendbuches“, die im Dienst „religionspädagogische(r) utilitas“ stünden, dominiere in den Gedichten der „Trutz-Nachtigall“ jedoch „die poetische Wirkungsabsicht der delectatio“ (229). Insbesondere durch die Wahl des Untertitels („Geistliches-poetisch Lustwäldlein“) sowie durch die Vorredenpoetik reihe Spee seinen Text in eine bis in die Antike zurückreichende poetische Tradition ein. Hauptanliegen Spees sei es, mit der „Trutz-Nachtigall“ „Gott zu Ehren eine der antiken (Poesie) gleichwertige, von christlichem Gedankengut bestimmte Dichtung in deutscher Sprache“ (231) zu schaffen. Außerdem sollten durch die geistliche Umformung des Nachtigallenmotivs konkurrierende weltliche Liedsammlungen übertrumpft werden. So habe die „Trutz-Nachtigall“ einerseits das Bildungsgut der lateinischen Gelehrtenichtung in die muttersprachliche Poesie übertragen, andererseits jedoch ein beredtes Zeugnis des Lobes Gottes darbieten wollen. Insgesamt gliedere sich Spees Liedersammlung in drei größere Teile. Der erste Teil mit den Gedichten 2 bis 19 thematisiere die Pilgerschaft des Menschen zu seinem ewigen Schöpfer. Der zweite Teil mit den Liedern 20 bis 32 sei ganz dem Lobe Gottes gewidmet. Der dritte Teil mit den Liedern 33 bis 51 zeige den Weg des liebenden Gottes hinab zu den Menschen. Diese wenigen Themenkreise würden von Spee kunstvoll variiert und auf immer neuen Bahnen durchschritten. Fließende Übergänge, gezielte Verklammerungen sowie Vor- und Rückgriffe schufen ein Netz von artistischen Querverbindungen, die sich zu einer immer dichter werdenden Einheit verwebten.

Eindrucksvoll beschreibt die Verfasserin dann die literarischen Wurzeln von Spees geistlicher Liebeslyrik. Dabei geht sie zunächst auf die Einflüsse des Petrarkismus ein, dessen Sprache sich die sogenannte zweite Mystik des 17. Jahrhunderts angeeignet habe, um das Motiv der Seelenbrautschaft poetisch zu gestalten. Insbesondere den zeitgenössischen barocken Emblembüchern sei für die Vermittlung der petrarkistischen Formensprache eine zentrale Rolle zugefallen. Motive der weltlichen Lyrik Petrarca – etwa dasjenige der Liebeswerbung um eine unerreichbare Frau – seien von Spee einer geistlichen Kontrafaktur unterworfen worden. So erscheine beispielsweise in den jüngeren Sponsa-Liedern die Seele in ihrem glühenden Verlangen nach dem himmlischen Bräutigam an der Stelle des petrarkistischen Brautwerbers. Jesusminne und unio-Verlangen träten

überbietend an die Stelle einer weltlich-zwischenmenschlichen Liebesvorstellung; auch die petrarkistische Schönheits- und Naturvorstellung werde innerhalb von Spees geistlicher Lyrik in spiritueller Weise transformiert.

Neben Einflüssen Petrarcas ließen sich – so Eicheldinger – in vielen Sponsa-Liedern der „Trutz-Nachtigall“ immer wieder auch Motive aus dem „Hohenlied“ dingfest machen, die Spee in eine enge Verbindung zum Passionsgeschehen bringe. Schließlich legt die Verfasserin dar, daß auch die Buß- und Trostlieder der Gedichtgruppe 12 bis 19 Motivanklänge aus dem Bereich der weltlichen Liebesdichtung aufwiesen, und daß andere „Trutz-Nachtigall“-Lieder (etwa das Pastor-bonus-Gedicht TN 37) in der Tradition der antiken und spätmittelalterlichen Schäferlyrik stünden. Diese werde von Spee religiös umstilisiert und auf Jesus Christus bezogen, der somit den Typus eines „arkadische(n) Schäfer(s)“ (294) oder Seelenhirten annehme.

Gegen Ende ihrer Studie thematisiert die Verfasserin noch einmal explizit den bereits erwähnten Motivkomplex der „compassio“, d. h. der Anteilnahme am Passionsgeschehen Christi durch den Leser, wie er beispielsweise im „Trawrgesang von der Noth Christi am Oelberg in dem Garten“ (TN 38) zum Ausdruck komme.

Eine gut achtseitige Zusammenfassung, die die vielfältigen Forschungsergebnisse der Arbeit souverän komprimiert, ein Abkürzungsverzeichnis sowie ein ausführliches Verzeichnis der zitierten Primär- und Sekundärliteratur runden diese richtungsweisende Studie sinnvoll ab, deren besonderes Verdienst darin besteht, Spees „Güldenes Tugendbuch“ sowie die „Trutz-Nachtigall“ aus einer genetischen Betrachtungsweise heraus erforscht und damit die literarische und frömmigkeitsgeschichtliche Stellung Spees vor dem Hintergrund der kontemporären Poesie und Theologie des Barockzeitalters umschrieben zu haben.

Ad 9) Die politische Theologie Friedrich Spees. Doris Brockmann und Peter Eicher, Professor für Fundamentaltheologie in Paderborn, fungieren als Herausgeber eines Sammelbandes, der neun Beiträge vereinigt, die ausnahmslos Spees „Cautio criminalis“ gewidmet sind. Zu den Mitarbeitern gehören u. a. der damalige Paderborner Professor für Dogmatik, Eugen Drewermann, mit einem Beitrag „Friedrich Spee – Ein Kämpfer um die Menschlichkeit“ (S. 17–48), sowie die in der Spee-Forschung bereits einschlägig ausgewiesenen Autoren Günter Jerouschek mit einer rechtshistorischen Abhandlung „Vom Schadenszauber zum Teufelspakt: Friedrich Spees Kampfschrift gegen ein Gesinnungsstrafrecht“ (S. 133–154) und Italo Michele Battafarano mit einer grundsätzlichen Würdigung des Werkes „Spees Cautio criminalis: Vernunft und Empirie gegen auctoritates et loci

communes“ (S. 219–232). Weitere Abhandlungen stammen von Peter Eicher: „Es ist das Amt der Geistlichen, mit ihrem Bellen selbst Könige zu erschrecken“ – Zur politischen Theologie Friedrich von Spees“ (S. 49–86), Anne-Lene Fenger: „Cautio criminalis“ – die Frage nach dem Bösen?“ (S. 87–102), Doris Brockmann: „Der Beichtvater als Spezialist des Geheimnisses“ (S. 103–115), Heide Wunder: „Friedrich von Spee und die verfolgten Frauen“ (S. 117–131), Sven K. Knebel: „Naturrecht, Folter, Selbstverzicht. Spees ‚Cautio criminalis‘ vor dem Hintergrund der spät-scholastischen Moralphilosophie“ (S. 155–189) und Heinz Dieter Kittsteiner: „Spee – Thomasius – Bekker: ‚Cautio criminalis‘ und ‚prinzipielles Argument‘“ (S. 191–218).

Alle genannten Beiträge sind für die Spee-Forschung von Interesse und Belang. Spees wirkungsgeschichtlich vielleicht bedeutsamstes Werk, die „Cautio criminalis“, wird aus einer Vielzahl unterschiedlicher Perspektiven heraus beleuchtet und vertiefend erschlossen. Insofern wird dieser Sammelband für die Beschäftigung mit der „Cautio“ künftig unverzichtbar sein. Dennoch seien auch einige kritische Bemerkungen und Fragen an die Gesamtkonzeption des Werkes sowie an einige Einzelbeiträge gestattet. In seinem Vorwort zu den Studien (S. 7) stellt der Herausgeber die rhetorische Frage „Wie notwendig ist heute ein Buch über dieses Buch?“ (die „Cautio criminalis“, Zusatz). Er legt dann im folgenden dar, daß Spee als „herrlicher Poet, Prophet und Mystagoge“ (S. 8) heute in denjenigen Institutionen am meisten gelesen werde, die er in der „Cautio“ am heftigsten angegriffen habe. „Als Bahnbrecher deutscher Lyrik und als rechtshistorisch interessanten Fall kann ihn das ästhetisch und historisch gebildete Bürgertum zum Ausweis seiner längst erreichten Humanität gebrauchen“ (ebd.). Dem Biß der „Cautio“ habe sich dieses Bildungsbürgertum durch einen Rückzug auf Spees Jesusminne entzogen. Auch die Kirche sei der Gefahr erlegen, sich hinter der Glut von Spees Seelenbraut-Mystik und der Poesie seines Kirchengesanges zu verbergen, um dadurch von der Kritik an ihrem eigenen Fehlverhalten, konkret, an dem von ihr protegierten Hexenwahn, abzulenken. So falle es gerade in Spees Jubiläumsjahr schwer, einer Entschärfung seines Werkes (d. h. hier der „Cautio“) durch eine heroisierende Stilisierung seines Verfassers zu entgehen. Spee selbst dagegen habe im Bewußtsein, durch sein Werk gerade die eigentlich angesprochene, unaufgeklärte kirchliche Obrigkeit nicht zu erreichen, auf die „kritische Kraft der öffentlichen Meinung“ (S. 9) gesetzt. Er habe damit auf der „politischen Öffentlichkeitsverantwortung der Theologie“ (ebd.) insistiert. Seine eigentliche Leistung bestehe mithin in der „kritischen Aufklärung über den politisch wirksamen Gebrauch religiöser Vorstellungen: in einer politisch sich aufklärenden Theologie also“ (S. 10).

Dieser zeit- und problemgeschichtlich adaptierende Ansatz Peter Eichers wird von Eugen Drewermann – man möchte sagen: programmatisch – radikalisiert. Worauf dessen Beitrag hinarbeitet, das ist, mit den Worten des Verfassers selbst gesprochen, „das Ende der historischen Feierlichkeiten zu Ehren Friedrich Spees“ (S. 19). Es dürfe nicht um eine historisch rückwärts gewandte, gewissermaßen antiquarisch interessierte Beschäftigung mit dem Werk Spees gehen, sondern um die Frage, inwiefern Spees Denken und Handeln „auch heute noch die Macht hat, unser Dasein zu verändern“ (S. 18). „Nicht Diachronie, – die Synchronie, die Gleichzeitigkeit der Strukturbedingungen, die über Menschlichkeit und Unmenschlichkeit entscheiden, muß das eigentliche Ziel einer Beschäftigung mit Friedrich Spee sein“ (S. 19).

Diese Interpretationsansätze sind ganz sicherlich insofern berechtigt, als sie zum Ausdruck bringen, daß Spee gerade in seiner Kampfschrift gegen den Hexenwahn Erkenntnisse gewonnen, formuliert und weitergegeben hat, die über ihren konkreten geschichtlichen Anlaß hinaus grundsätzliche Wahrheiten beinhalten und in einer substantiellen Sicht der menschlichen Personwürde verwurzelt sind. In diesem Sinne ist es zutreffend zu sagen, daß auch die heutige Leserschaft des 20. Jahrhunderts in Spee den großen Aufklärer, den politisch weit vorausschauenden Denker und den mutigen Kämpfer gegen eventuelles Fehlverhalten auch der eigenen Kirche sehen kann.

Auf der anderen Seite aber scheinen uns an diesem Ansatz vor allem zwei Dinge problematisch zu sein:

- Zunächst halten wir es grundsätzlich für nicht legitim, Spees Gesamtwerk aus der Distanz von vierhundert Jahren gewissermaßen im nachhinein auseinanderzureißen und in einer Weise zu segmentieren, daß es den Anschein hat, hier wären zwei völlig verschiedene Menschen am Werk gewesen. Auf der einen Seite der unpolitische, schöngeistige Poet mit seiner Neigung zu gesellschaftsfernem Ästhetizismus und auf der anderen Seite der politisch engagierte, lebensnahe Vorkämpfer für die wahren Rechte der Menschheit. Wie können die verschiedenen, sich zu einer individuellen Wirkungseinheit ergänzenden Komponenten im Charakter und im Wirken Spees auf derart fragwürdige Art und Weise voneinander abgetrennt werden? Hier wäre doch wohl zu fragen, ob nicht auch Spees Frömmigkeit, ob nicht auch seine „Jesusminne“, ob nicht auch seine Lieder, wenn sie nur ernst genommen werden, wichtige Implikationen für das Verhalten des Menschen in Welt und Gesellschaft beinhalten. Ausschließlich in dem Verfasser der „Cautio criminalis“ den



wahren und eigentlichen Spee zu erblicken, und diesen dann auf Kosten des stärker literarisch oder religiös orientierten Spee aufzuwerten, dies stellt, so meinen wir, eine bizarre Verkürzung von dessen Gesamtpersönlichkeit dar, die zu einer latenten Verarmung der Spee-Rezeption im ganzen führen muß.

- Der zweite Einwand gegen den von Eicher und Drewermann gewählten Ansatz hängt mit dem ersten sehr eng zusammen. Wir halten es für problematisch, die historische Individualität einer konkreten geschichtlichen Person durch eine die gesamte Interpretation majorisierende Projektion bestimmter Deutungskategorien erfassen zu wollen, die einem geistes- und kulturgeschichtlich völlig fremden Verständnishorizont entspringen. Was ist zum Beispiel damit erreicht, Spee als einen bedeutenden „Aufklärer“ zu bezeichnen? Der Begriff „Aufklärung“ hat zu Lebzeiten Spees noch nicht einmal existiert. Er umschreibt heute eine ganz bestimmte, historisch und sachlich einigermaßen genau einzugrenzende Epoche der europäischen Geistesgeschichte, von der Spee mindestens 100 Jahre entfernt war. Oder was ist auf der anderen Seite damit geleistet, Spee als „Mystiker“ zu bezeichnen. Auch hier handelt es sich um eine – diesmal nach rückwärts gerichtete – Projektion eines Begriffes, der eine theologiegeschichtlich völlig andere, wesentlich früher anzusiedelnde Epoche kennzeichnet, eine Epoche, die von Theologie und Germanistik viel eher mit Personen wie Seuse, Tauler oder Meister Eckhart in Verbindung gebracht wird.

Man wird zu fragen haben, ob durch eine solch radikale Adaption von Spees Wirken unter den Horizont unserer zeitgenössischen Fragestellungen nicht einer Enthistorisierung und Instrumentalisierung der eigentlichen geschichtlichen Gestalt Friedrich Spees Vorschub geleistet wird, die von diesem am Ende nur noch einen guten Menschen, eine schöne Seele oder eben – einen antizipierten Drewermann übrig läßt.

Sehr intensiv mit dieser letzten Problematik auseinandergesetzt hat sich in dem vorliegenden Sammelband Heinz Dieter Kittsteiner. In seinem lesenswerten Beitrag „Spee – Thomasius – Bekker: *Cautio criminalis* und prinzipielles Argument“ grenzt Kittsteiner Spee explizit vor einer immer wieder vorschnell getroffenen Kategorisierung als Aufklärer ab. Auf seine rhetorisch gestellte Frage „Ist Spee ein Aufklärer vor der Aufklärung, da er doch – wenn auch mit einigen Verklausulierungen – die Existenz der Hexen faktisch in Zweifel zieht, ohne indes die Frage nach ihrer prinzipiellen Möglichkeit ins Zentrum seiner Analyse zu stellen?“ (S. 214), gibt er selbst die Antwort: „Es führt kein direkter Weg von der frühneuzeitlichen Hexendebatte zum Weltbild der ‚Aufklärung‘, die den Hexenglauben aus prinzipiellen Gründen ausscheidet“ (S. 214). Zur



Umgehung dieser ins Leere führenden Diskussion schlägt Kittsteiner deshalb vor, im Hinblick auf Spees fortschrittliches Verhalten in der Hexenfrage den Begriff der „Aufklärung“ durch den der „Moderne“ zu ersetzen „und von der Annahme auszugehen, daß die sogenannte ‚Neuzeit‘ nicht aus einer Moderne besteht, sondern aus einer Reihe von Modernisierungsschüben, die jeweils verschiedene Aufgabenstellungen im Rahmen eines veränderten Weltbildes angehen“ (S. 215). Ein sicherlich bemerkenswerter Vorschlag, der aus der aporetischen Debatte um Spees Zuordnung zur Aufklärung oder zu vergleichbaren Epochenbegriffen – wie jenem der Mystik – heraushelfen kann.

Auf die beiden Ausstellungsbände „Friedrich Spee – Dichter, Seelsorger, Bekämpfer des Hexenwahns“ (Trier 1991) sowie „Friedrich Spee von Langenfeld (1591–1635) – Ein Dichter und Aufklärer vom Niederrhein“ (Düsseldorf 1991) sei im folgenden nur noch einmal kurz empfehlend hingewiesen.

Ad 10) Bei dem erstgenannten Titel handelt es sich um die zweite, stark erweiterte Auflage eines im Jahr 1985 von Gunther Franz (Trier) herausgegebenen Ausstellungskataloges, der um eine Reihe neuerer Darstellungen ergänzt wurde. Hier die hinzugekommenen Studien: Gunther Franz: Spee-Bildnisse (S. 17–22); Karl-Jürgen Miesen: Friedrich Spees Kindheit und Jugend in Kaiserswerth und Köln (S. 23–27); Theo van Oorschot: Friedrich Spees Schwierigkeiten im Jesuitenorden (S. 28–36); Gunther Franz: Die Hexenverfolgung im Kurfürstentum Trier (S. 59–77); Gunther Franz u. Volker Kapp: Schriften pro und contra die Hexenprozesse (S. 78–95); Gunther Franz u. Christel Lehnert-Leven: Bilder zum Hexenglauben (S. 96–101); Helmut Weber: Was hat Friedrich Spee von Langenfeld in Trier über die Hexerei gelehrt? Der Abschnitt *De sagis* in der Kölner Handschrift *Theologia moralis explicata* (S. 123–137); Michael Embach: Friedrich Spee im Urteil Hegels (S. 240–241); Gunther Franz: Das Gedächtnis Friedrich Spees in Trier vom 17. bis 19. Jahrhundert. Die Historiker und Schriftsteller Masen, Wytttenbach und Laven (S. 242–249); Michael Embach: Die „Spee-Vereinigung Trier“ von 1925 und das Projekt eines „Spe-Bundes“ (!) in Köln (S. 250–260); Joseph A. Kruse: Das Gedächtnis Friedrich Spees in Düsseldorf und Kaiserswerth (S. 266–270); Franz Rudolf Reichert und Michael Embach: Die Spee-Dokumentation in der Bibliothek des Trierer Priesterseminars (S. 271–297).

Aus der Vielzahl der interessanten Beiträge des Kataloghandbuches sei an dieser Stelle nur auf die Untersuchung Helmut Webers über Spees moraltheologische Beurteilung des Phänomens Hexenwahn hingewiesen. Ganz gleich, wie die bislang von der Forschung noch nicht endgültig entschiedene Frage, ob es sich bei der in den Beständen des Kölner

Stadtarchivs aufgefundenen „Theologia explicata“ um eine authentische Speeschrift handelt oder nicht, beantwortet werden wird, trägt der wertvolle Aufsatz Webers dazu bei, eine heute fast vollständig vernachlässigte Dimension von Spees Werk neu in den Blick zu nehmen: eben die moraltheologische. Es wäre zu wünschen, daß durch vorliegende Untersuchung ein Impuls zur weiteren Aufarbeitung von Spees eigener, aber auch von dessen zeitgenössischer Moraltheologie im näheren Umfeld ausginge, ein Impuls, der mit dazu beitragen könnte, Spees Selbstverständnis als Theologe exakter zu umschreiben.

Hingewiesen sei abschließend auf den Beitrag Theo van Oorschots, der eine Reihe bisher noch nicht veröffentlichter Spee-Dokumente aus dem römischen Ordensarchiv der Gesellschaft Jesu zugänglich macht und dadurch Spees konfliktbeladene Beziehung zur Gesellschaft Jesu besser nachvollziehbar werden läßt.

Ad 11) Der Düsseldorfer Katalog dokumentiert naturgemäß schwerpunktmäßig Spees Wirken und Nachwirkungen am Niederrhein.

Eine ganze Reihe hier nicht im einzelnen zu nennender Beiträge beschäftigt sich mit dem zeitgenössischen lokalen Kaiserswerther, Düsseldorfer und Kölner Umfeld Spees. Besonders hervorgehoben sei zum einen die Studie Karl-Jürgen Miesens über „Kaspar Ulenberg – der Lehrer Friedrich Spees“ (S. 88–99), eine einfühlsame Kurzbiographie des Spee geistesverwandten Theologen und Psalmendichters; zum anderen der informative Beitrag Hans Müskens über das „Frühbarocke(s) Jesuitentheater – Die Dramatiker des Jesuitenordens zur Zeit von Friedrich Spee“ (S. 154–176), der eine wertvolle literaturgeschichtliche Hintergrundskizze zum Bild des Dichters Spee bereitstellt.

Beide Kataloge können durch ihre qualitätvollen Beiträge und ihre ausgreifenden Illustrationen mittlerweile als unverzichtbare Instrumente der Spee-Forschung betrachtet werden.

Ad 12) Der Sammelband „Von Spee zu Eichendorff – Zur Wirkungsgeschichte eines rheinischen Barockdichters“ gliedert sich in zwei Teile. Der erste beschäftigt sich ausschließlich mit Spees lyrischem Werk, genauer mit der Wirkungsgeschichte dieses Werkes auf die deutsche Romantik. Die Spuren seiner Dichtungen werden aufgesucht beispielsweise in den Schriften Friedrich von Hardenbergs (Herbert Uerlings), Friedrich Schlegels (Rudolf Schlögl), Joseph von Eichendorffs (Susanna Schmidt, Hans Georg Pott und Alfred Riemen) sowie Anette von Droste-Hülshoffs (Bernd Kortländer). Man staunt, was, anknüpfend an die grundlegenden Forschungen Gerhard Schaubs zur Spee-Rezeption Clemens Brentanos

(In: Litwiss. Jahrbuch 1972, S. 151–179) sowie zur Wirkungsgeschichte der „Trutz-Nachtigall“ in der deutschen Romantik (In: Verführung zur Geschichte. Trier 1973, S. 323–346), an weiteren Fakten und Detailkenntnissen im Umfeld dieser Thematik zusammengetragen wurde, ohne daß es an dieser Stelle möglich wäre, die jeweiligen Forschungsergebnisse im einzelnen zu referieren.

Der zweite Teil des Bandes ist der Wirkungsgeschichte von „Spee-Lieder(n) in Vertonungen und liturgischem Gebrauch des 17. bis 20. Jahrhunderts“ gewidmet. Auch diese Beiträge betreten innerhalb der Speeforschung weitestgehend Neuland. Als vorwärtsweisend sowohl von der erarbeiteten Materialfülle als auch von der methodischen Vorgehensweise her können dabei die beiden Studien Martin Perschs über Die „Spee-Lieder in Trierer Gesangbüchern des 19. und 20. Jahrhunderts“ (S. 179–221) und Bernhard Schneiders über „Die Rezeption von Spee-Liedern in den Diözesangesangbüchern der (Erz-)Diözesen Köln, Paderborn, Münster, Hildesheim und Osnabrück im 19. und 20. Jahrhundert“ (S. 223–290) gelten. Peter Tenhaef fügt eine entsprechende Darstellung über „Die musikalische Rezeption in Kölner Gesangbüchern des 17. bis 19. Jahrhunderts“ (S. 159–178) an. Es wäre zu wünschen, daß ähnlich gut dokumentierte Darstellungen auch für die übrigen Diözesen entstehen würden. Immerhin hat aber Kurt Küppers in seinem Beitrag „Zur Rezeption von Liedern Friedrich Spees in bayerischen Diözesan-Gesang- und Gebetbüchern unter besonderer Berücksichtigung der Regensburger Tradition“ (S. 291–308) für den süddeutschen Bereich vielversprechende Vorarbeiten geleistet, an die anzuknüpfen wäre.

Beiträge von Hans-Dieter Ueltzen über „Friedrich Spee in evangelischen Gesang- und Liederbüchern“ (S. 309–313) und von Franz Josef Ratte/Peter Tenhaef „Zur Rezeption Friedrich Spees in der Musik des 19. Jahrhunderts“ (S. 315–331) ergänzen die ansonsten eher auf den katholischen Bereich konzentrierten Untersuchungen durch Belege aus dem protestantischen Raum bzw. durch Bausteine für eine musikalische Rezeptionsgeschichte von Spees Liedern.

Gerade bei der Lektüre des zweiten Teiles dieses Bandes wird aber noch einmal überdeutlich, wie notwendig es ist, ein gesichertes Verzeichnis der von Spee verfaßten Kirchenlieder zu erarbeiten. Manche Aussagen dürfen aufgrund der quellenkritisch unsicheren Gesamtsituation im Bereich der Spee-Lieder zur Zeit nur vorläufigen Charakter beanspruchen und müssen nach Vorliegen eines entsprechenden Verzeichnisses bzw. einer historisch-kritischen Gesamtausgabe endgültig verifiziert bzw. konkretisiert werden. Schließlich wäre, aufbauend auf den hier exemplarisch vorgelegten Studien,

in einem zweiten Schritt zu untersuchen, nach welchen inhaltlichen, liturgischen, kirchenmusikalischen oder literärästhetischen Gesichtspunkten in den verschiedenen Rezeptionsregionen und -epochen jeweils unterschiedliche Spee-Lieder Berücksichtigung fanden oder aber aus dem Kanon der aufgeführten Kirchenlieder herausfielen.

Neben insgesamt vier Ausgaben von Liedsammlungen Spees, die sich unmittelbar für die musikalische Aufführungspraxis von Chören eignen (vgl. die bibliographische Übersicht, Nr. 14–17), ist im Spee-Gedenkjahr 1991 ein Werk erschienen, das besondere Beachtung verdient: dabei handelt es sich um einen Faksimiledruck des im Jahre 1642 bei Peter Grevenbruch in Köln anonym veröffentlichten, von Jakob Gippenbusch (1612–1664) stammenden „Psalteriolum harmonicum“, eines der bedeutendsten Jesuitengesangbücher des gesamten 17. Jahrhunderts.

Ad 18) Jakob Gippenbusch: Psalteriolum harmonicum. Der Jesuit Gippenbusch ist von 1632 bis 1650 als Lehrer für alte Sprachen und Chorprefekt am Kölner Jesuitengymnasium Tricoronatum nachgewiesen. 1629 war er der Gesellschaft Jesu beigetreten und hatte von 1629 bis 1630 sein Noviziat im Trierer Noviziatshaus der Jesuiten, dem Mettlacher Hof, verbracht. Gippenbusch hat der vorliegenden, von den Jesuiten als Gesangbuch genutzten Liedsammlung, eine mehrstimmige Klanggestalt gegeben, wobei er einen Teil der Melodien aus früheren Liedsammlungen übernehmen konnte. Insgesamt 30 Titel des „Psalteriolum“ werden „in ihrer melodischen und harmonischen Substanz (jedoch) auf Gippenbusch (selbst) zurückgehen“ (Rudolf Ewerhart, Nachwort S. 246). Damit bot das „Psalteriolum“ von 1642 im Gegensatz zu früheren Ausgaben vierstimmige Liedsätze mit Generalbaß-Bezifferung, die die Begleitung einer Orgel erlaubten; es war in dieser Gestalt bestimmt für den Gebrauch an Gymnasien, Katechismusschulen und den Sodalitäten der Jesuiten und wurde vor allem im Rahmen der Volks- und Kinderkatechese eingesetzt. Die Texte dieses Liederbuches gehen zum Teil zurück auf die lateinischen Gesänge aus dem „Psalteriolum“ des Johannes Heringsdorf SJ von 1633, auf das „Geistliche Psalterlein“ von 1637 sowie auf den „Geistlichen Psalter“ von 1638. Mehr als die Hälfte der von Gippenbusch in seinem „Psalteriolum“ bearbeiteten Lieder stammten in ihrer Textgestalt jedoch unmittelbar von Friedrich Spee. Von den insgesamt enthaltenen 97 Gesängen sind dabei 17 ausschließlich mit lateinischen Texten versehen, weitere 20 weisen lateinische und deutsche Texte auf, die übrigen 60 Sätze besitzen eine rein deutsche Textgrundlage.

Besonders wertvoll ist die Faksimileausgabe des „Psalteriolum“ deshalb, weil die letzte nachgewiesene Buchausgabe dieses Werkes seit einigen

Jahrzehnten als verschollen gilt, und der Text nur noch über einen in Privatbesitz befindlichen Mikrofilm dokumentiert war.

Über die angefertigte Reproduktion ist nunmehr eines der wichtigsten Kantionalbücher der Barockzeit neu erschlossen worden. Dabei muß allerdings angemerkt werden, daß der Text des „Psalterium“ von 1642 nicht ganz vollständig überliefert werden konnte. Der einzige vorhanden gewesene Originaldruck wies bei einer frühen Bestandsaufnahme in den 50er Jahren dieses Jahrhunderts durch den Musikwissenschaftler Walther Lipphardt Lücken auf: es fehlten die Seiten 51–62 und 209–210; insgesamt 7 Blätter mit 14 Notenseiten. Vom Film gingen dann 1981 zusätzlich die Seiten 6–7 und 92–93 verloren. Diese Lücken konnten jedoch durch eine spätere Auflage des „Psalterium“ von 1662 geschlossen werden, so daß der Faksimiledruck dennoch die Vollgestalt des ursprünglichen Textes bietet.

Bleibt zu ergänzen, daß diese wichtige Quelle für eine angemessene Beurteilung von Spees Liedschaffen und kirchenmusikalischer Bedeutung von dem Kölner Musikwissenschaftler Professor Rudolf Ewerhart mit einem ausführlichen und kenntnisreichen Nachwort zu Eigenart, Inhalt und Wirkungsgeschichte versehen wurde (S. 225–261).

#### Schlußbemerkung:

Die vorgestellten Publikationen über Person und Werk Friedrich Spees aus dem Gedenkjahr 1991 stellen nur einen kleinen Teil dessen dar, was insgesamt während dieser Zeitspanne über Spee erschienen ist. Herausgelassen aus unserem Überblick wurden beispielsweise sämtliche bibliographisch unselbständig veröffentlichten Beiträge, also etwa Abhandlungen, die in Zeitschriften oder thematisch übergreifenden Sammelwerken wie Festschriften veröffentlicht wurden. Ganz sicher wäre über das hier Angezeigte hinaus noch auf viele kleinere Veröffentlichungen hinzuweisen, die interessante Einzelbefunde von Spees Schaffen zum Thema haben. Stellvertretend für manch andere Publikation sei an dieser Stelle nur der nun auch im Druck erschienene Vortrag des renommierten Liturgiewissenschaftlers Balthasar Fischer (Trier) zum Thema „Friedrich Spee als Erzieher zur Schöpfungsfrömmigkeit“, (Paderborn 1991; siehe bibliographische Übersicht, Nr. 13) genannt, der in sensibler Weise auf Spees spirituell geprägte Naturlyrik eingeht.

Die Tatsache, daß die Fülle der zu besprechenden Publikationen den hier zur Verfügung stehenden Raum bei weitem überschreitet, mag jedoch das deutlichste Signal für das ausgeprägte, fortdauernde Interesse der Gegenwart an der Gestalt Friedrich Spees sein.



SCHINDLING, Anton / ZIEGLER, Walter (Hrsg.): Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500—1650. Bd. 3: Der Nordwesten. Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 51. Münster: Aschendorff Verlag 1991, 235 Seiten, kart., 39,80 DM.

Dieser Band setzt die 1989 eröffnete, auf fünf Bände angelegte Territorien-Reihe der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum fort. Ziel der Reihe ist es, „die Stellung führender deutscher Territorien zur Reformation und zur Konfessionalisierung exemplarisch aufzuzeigen und nach verlaufs- und typologischen Merkmalen zu fragen“ (Bd. 1, S. 7). Dieser Ansatz ist sachlich geboten, da die Territorien die für die „Ausformung und Ausbreitung der Kirchenspaltung in Deutschland“ (ebd.) maßgeblichen Einheiten bildeten. Im Augsburger Religionsfrieden von 1555 wie noch einmal (geringfügig modifiziert) im Westfälischen Frieden von 1648 ist das konfessionelle Territorialitätsprinzip rechtlich festgeschrieben. Zugleich ergibt sich aus der durch diesen Ansatz möglichen „Verbindung von Reformations- und Konfessionsgeschichte mit der modernen Landesgeschichte ein innovatives methodisches Konzept“ (Bd. 3, S. 7), dem sich die Herausgeber der Reihe in Anknüpfung an die Studien Ernst Walter Zeedens — dem dieser 3. Band gewidmet ist — explizit verpflichtet wissen.

In Band 3 werden 15 Territorien Nordwestdeutschlands sowie die Stadt Bremen und die Freie Reichsstadt Köln behandelt. Nach ihrer Fläche sind es vornehmlich mittlere bis kleine Territorien, nimmt man die Niederlande einmal aus. Diese werden wegen der damaligen Zugehörigkeit zum Reichsverband wie auch wegen ihrer eminenten Bedeutung für den Verlauf der konfessionellen Entwicklung, insbesondere seit der zweiten Hälfte des 16. Jhs., in einem gediegenen Beitrag vorgestellt. Die Auswahl der behandelten bzw. nicht behandelten Territorien ist u. E. gelungen, die westliche Randzone des Reichs ist, wie von den Herausgebern angestrebt, „angemessen berücksichtigt“ (Bd. 1, S. 8). Die für die ersten beiden Bände von Bernd Moeller konstatierte Vernachlässigung der geistlichen Territorien ist in Bd. 3 nicht festzustellen. Da in den Territorienartikeln die bedeutenderen Städte regelmäßig mitbehandelt werden, oft in eigenen Kapiteln, kommt auch die stadtgeschichtliche Perspektive zum Tragen. Man wird lediglich einen Artikel über Aachen vermissen.

Die zehn überwiegend von arrivierten Historikern oder Kirchenhistorikern verfaßten Artikel sind weitgehend einheitlich angelegt und vermitteln jeweils einen präzisen, wenn auch knappen Überblick zur politischen und kirchenpolitischen Entwicklung zwischen 1500 und 1650. Zu jedem Artikel gehören eine Karte, eine Regententabelle, ein naturgemäß unterschiedlich umfangreiches Verzeichnis der einschlägigen Literatur und ein kurzer, teilweise auch umfassender (Niederlande) Hinweis auf Forschungsdesiderate.

Angesichts des unbestreitbar hohen wissenschaftlichen Verdienstes dieses gesamten Unternehmens bleiben nur wenige offene Fragen. Der Rez. hätte sich gewünscht, daß die einzelnen Beiträge der Frage nach Kontinuitätslinien bzw. Kontinuitätsbrüchen zwischen Spätmittelalter und Reformationszeitalter stärkere Aufmerksamkeit gewidmet hätten, zumal diese Fragestellung regelmäßig angeschnitten wird. Dies ist allerdings sicher ein Hinweis, der weniger an die Verfasser der einzelnen Artikel zu richten ist als an die Herausgeber und ihre vorgegebene Konzeption. Im Fall der zeitlichen Obergrenze (1650) wird die Notwendigkeit, nach Kontinuitäten bzw. Diskontinuitäten in der Entwicklung zu fragen, stärker gesehen. Die Ausblicke in die 2. Hälfte des 17. Jhs. und in das 18. Jh., z. T. (Ostfriesland) sogar bis in die Gegenwart, zeigen, wie sinnvoll eine epochenübergreifende Perspektive sein kann. Unterschiedlich gelungen ist die Öffnung der Darstellungen auf mentalitätsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Fragestellungen. Manche bemerkenswerte Hinweise (Sprach- und

Kulturunterschiede in Ostfriesland als Folge der Hinwendung der Gemeinden zu reformierten oder lutherischen Konfession, bis heute spürbare mentale Unterschiede zwischen den südlichen und den nördlichen Niederlanden als Ergebnis der völlig andersartigen konfessionellen Entwicklung) machen die Berechtigung solcher Forschungsansätze deutlich.

Aus der Fülle der hochinteressanten Einzelergebnisse lassen sich im vergleichenden Überblick einige allgemeinere Aussagen und Entwicklungstrends herausarbeiten. Zunächst genannt seien die beachtlichen Unterschiede hinsichtlich des Stands des kirchlichen Lebens am Vorabend der Reformation, die sich nicht zum einheitlichen Bild einer kirchlichen Dekadenz zusammenfügen. In diesem Zusammenhang ist das häufig anzutreffende Engagement der weltlichen Landesherrn im Sinne der spätmittelalterlichen Kirchenreform besonders bemerkenswert. Es stand nicht selten in enger Verbindung mit dem Bemühen um einen Ausbau des landesherrlichen Kirchenregiments und in Konkurrenz zur kirchlichen Obrigkeit. Als ein verlaustypologisches Merkmal ist festzuhalten, daß sich die Reformation in den Territorien nicht in einem einzigen Akt durchsetzte. Ihr Erfolg stellt sich vielmehr regelmäßig als das Ergebnis einer oft jahrzehntelangen „Handlungskette“ dar. In den Städten vollzog sich die Entwicklung in einem enger bemessenen Zeitrahmen. Die wichtige Rolle von Einzelpersonen und Aktivistengruppen, die eine eher träge, indifferente Bevölkerungsmehrheit erst für die neue Entwicklung interessieren mußten, wenn nicht sogar steuerten, ist durchgängig zu erkennen. Nicht minder bedeutsam sind strukturelle Konstanten, z. B. der Antagonismus von Stadt/Stadtmagistrat und (geistl.) Landesherrn. Den Städten kommt sehr oft eine Brückenkopffunktion für das Eindringen der reformatorischen Gedanken in die Territorien zu. Daß aus dem genannten Antagonismus auch eine umgekehrte Frontstellung in der Kirchenpolitik erwachsen konnte, zeigen die Beispiele Lüneburg und besonders Köln. Diese leisteten energisch Widerstand gegen reformatorische Versuche des Landesherrn bzw. des Diözesanbischofs. Wie die Ausbreitung der reformatorischen Bewegung ist auch die sogenannte Konfessionalisierung seit der zweiten Hälfte des 16. Jhs. ein langandauernder Prozeß, der fast ein ganzes Jahrhundert andauerte, z. T. sehr spät einsetzte (Osnabrück) und, wie das Beispiel der Grafschaft Lingen zeigt, noch in das 18. Jh. hineinreichen konnte. Daß im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung im Einzelfall auch die Möglichkeit bestand, einen Mittelweg zu beschreiten und „ein Stück Toleranz vorweg“ zu nehmen (Bd. 3, S. 103) ist ein aufschlußreiches Ergebnis des Beitrags zum Territorienkomplex Jülich-Kleve-Berg.

Dem hoffentlich zügigen Abschluß dieses bisher sehr gelungenen Forschungsvorhabens darf man mit Interesse und Spannung entgegensehen. B. Schneider, Trier

MÜLLER, Ludolf: Die Dreifaltigkeitsikone des Andrej Rubljów, München: Erich Wewel Verlag 1990, 134 Seiten, 8 Abb. 16,80 DM.

Der Verf., Emeritus der Univ. Tübingen, bietet eine umfassende Darstellung der verschiedenen Deutungsversuche der berühmtesten Ikone Rußlands, der Dreifaltigkeitsikone des Andrej Rubljów, die sich jetzt in der Tretjakow-Galerie in Moskau befindet. Sie stammt aus den Jahren 1422–1427 und wurde für die Kirche des Dreifaltigkeitsklosters des heiligen Ssergij (im heutigen Sagorsk bei Moskau) gemalt. In der Auswahl der Darstellungsmotive auf dieser Ikone wird deutlich, daß „wir, die Betrachter der Ikone, Zeugen der Theophanie, der Erscheinung Gottes sind“ (S. 101) und daß „wir sogar besser als jene (Abraham und Sara) die ganze Tiefe und Weite dieser Theophanie verstehen. Die Eiche des Hains Mambre bleibt, aber dieser einzelne, historische Baum verwandelt sich in den überzeitlichen Baum des Lebens, die Hütte Abrahams bleibt, aber sie wandelt sich in das Haus der Kirche, den Tempel des Heiligen Geistes, als Hinweis auf das Gastmahl bleibt der Kopf des geschlachteten Tieres, aber es fehlen jedes weitere Eßgeschirr und Eßbesteck und die weiteren Nahrungsmittel, mit denen Abraham nach dem Berichte der Bibel seine Gäste bewirtet hat . . . , so daß das Gastmahl sich in sein Gegenteil verwandelt: Nicht Abraham bewirtet die Männer, sondern die trinitarische

Gottheit macht ein großes Gastmahl . . ." (S. 101). In der Deutung der drei Engel schlägt der Verf. eine neue Variante vor: der mittlere Engel stellt Gott Vater dar, der rechte Christus, der linke den Heiligen Geist. Müller begründet diese Neuinterpretation mit interessanten ikonographischen Hinweisen. Weiter erscheinen seine Darlegungen zur Darstellung der Abrahamsgeschichte in der christlichen Kunst von einiger Bedeutung. Nicht ohne Wichtigkeit ist auch das Kapitel zum Leben des Andrzej Rubl'jow. Die das Werk abschließenden Anmerkungen führen den wissenschaftlich interessierten Leser weiter. E. Sauser, Trier

EUSEBIO, CONCORDANZE DEGLI EVANGELISTI-ARMONIE EVANGELICHE, FEST-EVANGELISTAR MIT KANONTAFELN: Farbiges Vollfaksimile im Format von 345—245 mm mit 84 Seiten (42 foliierte Pergamentblätter) aus dem Besitz der Biblioteca Civica Queriniana in Brescia. Bd. 6 der „Studien zur Bibliotheksgeschichte“. Kommentar von Satoko I. Parker. Ausführliche deutsche Zusammenfassung des Kommentars von Margret Sterneck und Wolfgang Milde. Graz 1991. Akademische Druck- und Verlagsanstalt. ÖS 8 400, 1 284 DM.

Vorliegende Prachthandschrift ist wohl um 1030 auf der Reichenau entstanden, wurde historisch erst im 14. Jh. greifbar und befindet sich heute in Brescia. Sie stellt eine einzigartige Verbindung dar von Evangeliar und Evangelistar. Formal und ikonographisch wird hier der unschätzbare Beitrag der byzantinischen zur abendländischen Kunst deutlich, den Höhepunkt des Festtagevangelistars bilden die 11 ganzseitigen, gerahmten Miniaturen zu den hohen kirchlichen Festen. Sehr eindrucksvoll erscheinen die kostbaren Goldhintergründe, die das biblische Geschehen der irdischen Gebundenheit entheben und in die unendliche kosmische Sphäre transferieren. Im Kommentarband beschäftigt sich Frau Parker mit Ikonographie und Stil der Miniaturen und des übrigen, umfangreichen Buchschmuckes. Im Abschlußkapitel wird nochmals die Stellung des Codex aus Brescia innerhalb der Schule der Reichenau und anderer Werke dieser Schule eingehend behandelt. E. Sauser, Trier

FRÖHLICH, Roland: Große illustrierte Kirchengeschichte. Die Erfahrung von 2000 Jahren. Freiburg i. Br.: Herder 1992, 279 S. mit zahlreichen Abb. u. T., 68,— DM.

Der Text dieses Buches erschien bereits 1990 unter dem Titel „Lebendige Kirchengeschichte“. Da dieses Werk eine solch freundliche Aufnahme fand, entschlossen sich Autor und Verlag zu einer Neuauflage, die nun vorliegt. Allerdings erscheint diese Neuauflage sehr ergänzt und vor allem großzügig illustriert. Mit Recht meint Fröhlich im Vorwort dazu: „Gerade Bilder können Dimensionen des Geschehens öffnen, die im Worte verborgen bleiben“ (5). Bemerkenswert an der Auswahl der Bilder ist auch, daß häufig sehr unbekannte, aber ikonographisch interessante Darstellungen vor Augen geführt werden. So z. B. die Steinigung des Apostels Paulus, ein Relief von einem Elfenbeinkästchen um 420 (heute in London, British Museum) oder das Mittelstück einer russischen Ikone, um 1700 (im Ikonenmuseum Recklinghausen) mit der Szene des Glaubensbekenntnisses des Konzils von Nikaia I. Es kommt auf dieser Ikone zur besonderen Darstellung der „Wesensgleiche mit dem Vater“. E. Sauser, Trier

SCHMITZ, Heribert: Die pfarrlichen Kirchenbücher. Zur Frage des Rechtsträgers und des Eigentümers der „libri paroeciales“. Beiträge zum Archivwesen der Katholischen Kirche Deutschlands, hrsg. von der Bundeskonferenz der kirchlichen Archive in Deutschland Bd. 2, Speyer, 1992, 116 S.

Der Autor, Kanonist in München, stellt im zweiten Band der „Beiträge“ in gutachtlicher Form die verschiedenen Aspekte der Frage des Eigentums an Kirchenbüchern, einer der wichtigsten Gattungen pfarrlichen Amtsschriftgutes, auf breiter Basis dar. Im Gegensatz zu Haltung, Führung und Aufbewahrung der sowie Aufsicht über die Kirchenbücher, welche

das Kirchenrecht weitgehend regelt, sind Eigentümer- bzw. Rechtsträgerschaft oft Anlaß zum Streit, zumal, wenn sich pfarrliche Gremien aufgrund teilkirchlicher oder staatskirchenrechtlicher Normierungen gegen eine vom Diözesanbischof angeordnete Übergabe an das zuständige Bistumsarchiv wenden. Zunächst untersucht Sch. die Institution „Kirchenbuch“ (I., S. 10–22). Er beleuchtet – mit besonderer Berücksichtigung von c. 535 – die Normen des CIC und stellt fest, daß sich unter ihnen keine unmittelbare Bestimmung zur hier anstehenden Problematik findet (A.). Anders verhält es sich bei den partikularrechtlichen Regelungen, d. h. der vom Rahmen universalkirchlicher Vorschriften umspannten Normsetzung von Bischofskonferenz, Diözesanbischof und Partikularsynode, die längst nicht immer ihre Kompetenzen ausschöpfen (B.). Sie bieten häufiger – wenigstens implizit – Äußerungen zur Eigentumsfrage, wengleich auch hier kaum eine ausdrückliche Regelung zu finden ist.

Daher ist die Antwort auf andere Weise zu suchen (II., S. 23–45). Ansatzpunkt ist für den Verfasser hierbei die positivrechtliche Normierung der Rechtsträger im pfarrlichen Bereich (A.), welche auf einer langen kirchenrechtlichen Tradition aufbaut (B.). Mögliche Rechtsträger und Eigentümer an pfarrlichen Kirchenbüchern können alle kirchlichen juristischen Personen sein, die auf der Pfarrebene existieren, also die Pfarrei, das Pfarramt, die Pfarrkirche, die Pfarrkirchenstiftung oder die Kirchengemeinde. Das weit über die eigentliche Fragestellung hinausgehende Ergebnis des Gutachtens (III., S. 46–49) zeugt von hervorragender Durchdringung und Problematisierung des untersuchten Rechtsstoffes, doch kann das für den Nichtjuristen – natürlicherweise – nicht immer verständliche Bändchen dem Praktiker im kirchlichen Archivdienst wohl kaum in dem Maße (weiter)helfen, wie es im Vorwort von Msgr. Dr. Mai erhofft wird. Die durch gute Register sowie ein (leider im ersten Teil unübersichtlich gestaltetes) Quellen- und Literaturverzeichnis erschlossene Abhandlung wird durch das Archiv des Bistums Speyer, Kleine Pfaffengasse 16, Postfach 1160, 67346 Speyer vertrieben.

H. Schwarz, Trier

KOCHANNEK, Hermann (Hrsg.): Reinkarnation oder Auferstehung. Konsequenzen für das Leben. Herder: Freiburg-Basel-Wien 1992. 288 Seiten. Paperback. 46,- DM.

Die fünfzehn Beiträge dieses Bandes erwachsen aus einer entsprechenden Vortragsreihe im Arnold-Jansen-Haus in St. Augustin bei Bonn. Die ersten fünf informieren über die Wiedergeburt im Hinduismus, die Reinkarnation im Buddhismus, den Auferstehungsglauben im Parsismus, die Jenseitsvorstellungen im Judentum und den Auferstehungsglauben im Christentum. Die nächsten fünf Aufsätze geben Auskunft über westlich-europäische Reinkarnationsvorstellungen (Rudolf Steiner und L. Ron Hubbard, Reinkarnationstherapie, empirische Reinkarnationsforschung, Veränderung des Reinkarnationsglaubens in der westlichen Kultur und Esoterik). Die letzten fünf Abhandlungen dienen dem Dialog zwischen Auferstehungsglauben und Reinkarnationslehre.

Heute lassen sich drei Hauptversionen des Reinkarnationsglaubens unterscheiden, nämlich die ursprüngliche des Hinduismus und Buddhismus, dann diejenige der Theosophie und anderer esoterischer Lehrsysteme Europas, und schließlich die in sich nicht stimmige und unreflektierte der Vulgäresoterik (vgl. S. 192/193). Jeder fünfte Deutsche glaubt heute an eine Wiedergeburt. Es stellt sich die Frage: „Was bleibt das Christentum in seiner Verkündigung dem heutigen Menschen schuldig, daß dieser für die Frage nach seinem Fortleben nach dem Tod Anleihen bei den synkretistischen Angeboten unserer Tage macht?“ (259; vgl. auch die selbstkritischen Fragen S. 260). Manches verbindet Reinkarnationismus und christliche Auferstehungshoffnung, z. B. der Glaube an ein Leben über den Tod hinaus, oder das Motiv der Läuterung (vgl. Fegfeuer). Aber die christliche Lehre von Gott und vom Menschen schließen den Reinkarnationsglauben aus.

Das vorgestellte Buch liefert vielfältige Informationen und entscheidende Gesichtspunkte für die Bildung eines christlichen Urteils.

H. Schützeichel, Trier

MEYER ZU SCHLOCHTERN, Josef: Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen. Herder: Freiburg-Basel-Wien 1992. 416 Seiten. Paperback. 58,- DM.

Der Paderborner Fundamentaltheologe legt hier seine Bochumer Habilitationsschrift vor (Ref.: H. J. Pottmeyer, G. Langemeyer). Das Buch gliedert sich in drei Teile. Im ersten und umfangreichsten Teil werden zunächst die Worte „mysterium“ und „sacramentum“ im christlichen Sprachgebrauch und in ihrer Anwendung auf die Kirche (besonders auf dem II. Vaticanum) untersucht. Dann werden vier verschiedene Konzeptionen von der Sakramentalität der Kirche diskutiert: L. Boff, O. Semmelroth, J. Ratzinger, K. Rahner. Im zweiten Teil der Arbeit wird die Sakramentalität der Kirche unter der Rücksicht der Spannung zwischen Wesen und Akt, zwischen Sein und Handlung erörtert. Dabei werden die Positionen von L. Scheffczyk, H. Zirker und H. J. Pottmeyer besprochen. Im dritten Teil schließlich wird der konstitutive Rang des Handelns für die Bestimmung der Kirche als Sakrament herausgearbeitet. In diesem Zusammenhang werden besonders folgende Autoren herangezogen: H. Peukert, E. Arens (vgl. die Besprechung seines Werkes: Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens, in TThZ 100 (1991) 153/154), P. Hünermann, M. Kehl, F. Kaulbach, S. Wiedenhofer und H. M. Legrand. Ein Literaturverzeichnis und ein Personenregister schließen den Band ab.

Vf. liegt am Herzen, das Handeln als Ort der Sakramentalität der Kirche geltend zu machen. Er bietet damit einen neuen Beitrag zur Diskussion über die Kirche als Sakrament. Im übrigen vermittelt er durch seine breit angelegte Untersuchung viele und wichtige Erkenntnisse über die Kirche, über ihr Verhältnis zu Christus, zum Heiligen Geist, zum Heil, zur Welt, über die Einheit von gottbegründetem Sein und menschlichem Handeln, über das Wirken Christi im Handeln der Kirche, über die Kirche als Gemeinschaft und als Subjekt u.v.a. Vf. wehrt eine Sakramentalisierung aller (!) Lebensvollzüge der Kirche ab (vgl. S. 398). Es geht ihm um die Sakramentalität des konstitutiven (!) Handelns der Kirche. Vf. stellt fest, daß im NT an keiner Stelle die Kirche ausdrücklich als *mysterion* (Sakrament) bezeichnet wird (vgl. S. 27). Es bleibt aber bemerkenswert, daß der ntl. Mysteriums begriff auch kirchliche Sachverhalte umfaßt: die Einbeziehung der Heiden in das Heil (vgl. Eph 3, 3-6; Kol 1, 27), die Vereinigung des Alls in Christus (vgl. Eph 1, 9-10) und die bräutliche Beziehung Christi zur Kirche (vgl. Eph 5, 32). Vf. beschränkt seine Studie auf die katholische Ekklesiologie (vgl. S. 16/17). Er weiß aber um die Vorbehalte evangelischer Theologen angesichts der Kennzeichnung der Kirche als Sakrament (vgl. S. 153). H. Schützeichel, Trier

KAISER, Alfred: Möglichkeit und Grenzen einer Christologie „von unten“. Der christologische Neuanatz „von unten“ bei Piet Schoonenberg und dessen Weiterführung mit Blick auf Nikolaus von Kues. Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Bd. XI. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1992, XVI und 334 Seiten, Kart. 58,- DM.

Vorliegende Arbeit ist eine Dissertation an der Trierer theologischen Fakultät im Sommersemester 1988. Die Arbeit wurde von Prof. Dr. Dr. Rudolf Haubst (†), Direktor des Instituts für Cusanus-Forschung an der Universität Trier, betreut. Wenn man das Nebeneinander von Piet Schoonenberg und Nikolaus von Kues hört, können Bedenken über die Arbeit aufkommen. Werden hier nicht zwei Theologen aus verschiedenen Zeitepochen miteinander verglichen, wobei es von vornherein sicher ist, daß der Vergleich nicht gelingen kann, da jeder aus seiner Zeit kommend verschiedene Denkvorstellungen und Fragehorizonte hat? Bei genauerem Studium der Arbeit vergehen diese Bedenken. Es werden nicht zwei Theologen einfach nebeneinandergestellt und verglichen. Im Mittelpunkt steht, wie schon der sehr differenzierte Untertitel besagt, die Christologie Piet Schoonenbergs. Dieser Theologe, der innerhalb der deutschsprachigen Theologie im Schatten seines bekannteren Landsmannes Edward Schillebeeckx steht, verdient gerade in seiner Christologie eine Monographie.



Im 1. Teil werden verschiedene Versuche einer Christologie „von unten“ innerhalb der neueren protestantischen und katholischen Theologie aufgezeigt. Auch wenn hierbei keine Vollständigkeit angestrebt wird, macht diese Darstellung deutlich, welche verschiedenen christologischen Konzepte sich unter diesem Stichwort verbergen. Wer diesen Abschnitt gelesen hat, kann nicht mehr undifferenziert von „der“ Christologie von unten reden. Im 2. Teil stellt Kaiser die frühe Christologie Piet Schoonenbergs in seinem Buch: *Ein Gott der Menschen*, dar. Er bescheinigt Schoonenberg, daß er auf dem Boden kirchlicher Christologie, speziell der des Konzils von Chalkedon, bleiben will. Schoonenbergs Hauptanliegen ist, das Personsein des Menschen Jesu unter allen Umständen zu wahren. Scharf lehnt er die durch den Neochalkedonismus geforderte Vorstellung ab, die Natur Christi existiere in der göttlichen Person enhypostatisch. Diese Vorstellung kehrt er um: Die göttliche Natur existiert in einer menschlichen Person. Sein Anliegen führt Schoonenberg allerdings dazu, unklare Aussagen über Präexistenz und die immanente Trinität zu machen. Es wird nicht klar, ob der Sohn Gottes wirklich präexistiert, vielmehr scheint es, daß er erst in der Inkarnation Person und damit Sohn wird. Eine immanente Trinität droht in der ökonomischen sich aufzulösen. Auf diese Schwachstellen wurde, wie Kaiser darlegt, in der Kritik hingewiesen, wenn diese auch nicht immer differenziert genug vorgeht und Schoonenberg teilweise unberechtigt Arianismus vorwirft. In einem 3. Teil versucht Kaiser, die berechtigten Anliegen von Schoonenberg weiterzudenken. Dabei hilft ihm der theologische Ansatz von Nikolaus von Kues. Zwei Momente vor allem wirken sich, wie mir scheint, hier befruchtend aus: Kaiser kann an einigen Andeutungen des Nikolaus von Kues nachweisen, daß er durch die „Selbstbewegung“ in Gott Unveränderlichkeit und Veränderbarkeit zusammenfallen läßt. Dieses Zusammenfallen ist aber so, daß es nicht wie bei Schoonenberg eine Synthese ergibt, sondern jenseits der Mauer des Erkennens für den menschlichen Verstand nicht mehr denk- und aussagbar ist. Zum anderen kann Kaiser anhand des Maximalitätsprinzips von Nikolaus von Kues nachweisen, daß Schoonenberg in seiner ersten Phase noch zu stark Gottheit und Menschheit als Konkurrenz denkt, wenn er dem Sohn Gottes, um das wahre Menschsein Jesu zu retten, nicht mehr voll das Personsein zuspricht. In diesem abschließenden Teil legt Kaiser dar, daß Schoonenberg in Antwort auf die Kritik an seinem Buch deutlicher als früher wieder von einer gegenseitigen Enhypostasie von Mensch- und Gottsein durch die Perichorese in Jesus Christus spricht. Zugleich macht Kaiser deutlich, daß auch damit noch nicht alle christologischen Aporien beseitigt sind.

Die Arbeit ist angesichts der schwierigen Materie gut lesbar. Leserführungen, kurze Zusammenfassungen, Vorausblicke und Verbindungen der einzelnen Teile werden gegeben. Es stellt sich heraus, daß hier ein Wissenschaftler ca. 15 Jahre mit der Christologie von Piet Schoonenberg sich befaßt hat und fast dieselbe Zeit als Mitarbeiter am Cusanus-Institut in Trier immer wieder Anregungen von diesem großen spätmittelalterlichen Theologen und Philosophen bekam. Dadurch gelingt es nicht nur, die Christologie von Piet Schoonenberg bis in die Verästelungen hinein differenziert und gerecht darzustellen, sondern angeregt durch den großen Cusaner eigenständig Theologie zu treiben. Ausstände: Wie Kaiser selbst feststellt, bezeichnet Piet Schoonenberg sein Bemühen nicht als eine Christologie „von unten“. Der Verfasser hat aber nachgewiesen, wie schillernd und entgegengesetzte Konzepte umfassend der Begriff Christologie „von unten“ in der heutigen Diskussion ist. Ist es dann sehr glücklich, das Bemühen um Jesus Christus von Piet Schoonenberg unter diesem Titel zu subsumieren? Manchmal hat man den Eindruck, daß Kaiser sein Urteil zu sehr hinter Zitaten fremder Autoren versteckt. Diese Ausstände tun aber dem Wert der Arbeit keinen Abbruch. Auch wer nicht primär an der Theologie Piet Schoonenbergs interessiert ist, kann durch diese Arbeit Denkanstöße für sein eigenes Bemühen um Jesus Christus erhalten.

B. Weiss, Mainz

- BEOZZO, José Oscar: *Christianismo e iglesias de América Latina en visperas del Vaticano II*. Bologna: Istituto per le Scienze Religiose 1992, 216 Seiten, Paperback, o. Pr.
- BEYER, Rolf: *König Salomo. Vom Brudermörder zum Friedensfürsten*. Bergisch Gladbach: Gustav Lübbe Verlag 1993, 344 Seiten, geb., o. Pr.
- CHAMPDOR, Albert/LURKER, Manfred (Hrsg.): *Das Ägyptische Totenbuch. Vom Geheimnis des Jenseits im Reich der Pharaonen*. Herder/Spektrum Band 4183. Freiburg: Herder Verlag 1993, 208 Seiten, Paperback, 16,80 DM.
- DALFERTH, Ingolf U.: *Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie. Quaestiones disputatae*, Band 142. Freiburg: Verlag Herder 1993, 313 Seiten, Paperback, 48,00 DM.
- DABLON, Albert: *Kleine Sprech- und Gesprächserziehung für kirchliche Mitarbeiter*. Düsseldorf: Patmos Verlag 1993, 144, Seiten mit Abbildungen, brosch. 24,80 DM.
- DOHMEN, Christoph/MUSSNER, Franz: *Nur die halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel*. Freiburg: Herder Verlag 1993, 143 Seiten, Paperback, 22,80 DM.
- FISCHER, Heinz-Joachim/HORN, Stephan Otto/KASPER, Walter/POTTMEYER, Hermann Josef: *Wozu noch einen Papst? Vier Plädoyers für das Petrusamt*. Köln: Communio Verlagsgesellschaft mbH, 1993, 87 Seiten, kart., 14,— DM.
- GRONER, Josef OP: *Summa Theologica. Die Deutsche Thomas-Ausgabe*, Band 22. Maßhaltung (2. Teil). Deutsch-lateinische Ausgabe. Köln: Styria Verlag 1993, 555 Seiten, Leinen geb., 110,— DM/ÖS 770,—. Fortsetzungsbestellpreis 88,— DM/ÖS 620,—
- HARTMANN, Lars: *Auf den Namen des Herrn Jesus. Die Taufe in den neutestamentlichen Schriften*. Stuttgarter Bibelstudien 148. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1992, 164 Seiten, Paperback, o. Pr.
- HENRICI, Peter: *Glauben – Denken – Leben. Gesammelte Aufsätze*. Köln: Communio Verlagsgesellschaft 1993, 204 Seiten, kart., 32,— DM, SFr. 33,20, ÖS 250,—.
- HOYE, William J.: *Gotteserfahrung? Klärung eines Grundbegriffs der gegenwärtigen Theologie*. Zürich: Benziger Verlag 1993, 256 Seiten, brosch., 34,— DM/SFr., ÖS 265,—.
- HUBBARD, Jr., Robert L./JOHNSTON, Robert K./MEYE, Robert P.: *Studies in Old Testament Theology. Historical and Contemporary Images of God and God's People*. Dallas: Word Publishing 1992, 333 Seiten, geb. o. Pr.
- HÜNERMANN, Peter (Hrsg.): *Das neue Europa. Herausforderungen für Kirche und Theologie. Quaestiones disputatae*, Band 144. Freiburg: Verlag Herder 1993, 127 Seiten, Paperback, 34,— DM.
- ISAK, Rainer: *Evolution ohne Ziel? Ein interdisziplinärer Forschungsbeitrag*. Freiburger theologische Studien. Bd. 151. Freiburg: Verlag Herder 1992, 464 Seiten, Paperback, o. Pr.
- KOCH, Kurt: *Kirche ohne Zukunft? Plädoyer für neue Wege der Glaubensvermittlung*. Freiburg: Verlag Herder 1993, 158 Seiten, Paperback, 28,— DM.

- KOCHANNEK, Hermann (Hrsg.): Heil durch Erfahrung und Erkenntnis. Die Herausforderung von Gnosis und Esoterik für das frühe Christentum und seine Gegenwart. Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn. Nr. 42. Nettetal: Steyler Verlag 1993, 149 Seiten, kart., 20,— DM.
- LÜCKING, Stefan: Mimesis der Verachteten. Eine Studie zur Erzählweise von Mk 14, 1–11. Stuttgarter Bibelstudien, Band 152. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1992, 128 Seiten, kart., 35,80 DM (Abo-Preis 32,20 DM).
- MARTINI, Carlo Maria: Perspektiven für Kirche und Welt. Ein Gespräch mit dem Mailänder Kardinal. München: Verlag Neue Stadt 1993, 128 Seiten, geb., 24,— DM, ÖS 187,—, SFr 25,30.
- MUÑOZ, Miguel Peinado: Jaime Perez de Valencia (1408–1490). Y la Sagrada Escritura. Granada: Facultad de Teología 1992, 280 Seiten, brosch., o. Pr.
- MÜLLER, Gerhard L.: Der Heilige Geist. Pneumatologie. Texte zur Theologie, Abt. Dogmatik Band 7. Köln: Styria Verlag 1993, 125 Seiten, kart., 39,80 DM. ÖS 298,—.
- RITTER, Alexander: Kolloquium über Kirchengeschichte und religiöses Leben bei den deutschen Bevölkerungsgruppen im Ausland. Referate. Flensburg: Institut für Regionale Forschung und Information im Deutschen Grenzverein e. V. 1993, 257 Seiten, kart., 23,80 DM.
- RÖMELT, Josef (Hg.): Verantwortung für das Leben. Ethik, Technik, Lebensschutz und Krisenintervention. Innsbruck: Resch Verlag 1993 (Wissenschaft und Verantwortung; 2). XV und 115 Seiten, kart., 25,— DM, ÖS 195,—, SFr 24,40.
- SALA, Giovanni B. SJ: Gewissensentscheidung. Philosophisch-theologische Analyse von Gewissen und sittlichem Wissen. Innsbruck: Tyrolia-Verlag. Würzburg: Echter-Verlag 1993, 136 Seiten, brosch., 29,— DM, ÖS 190,—.
- SCHULZ, Hans-Joachim: Die apostolische Herkunft der Evangelien. Quaestiones disputatae, Band 145. Freiburg: Verlag Herder 1993, 411 Seiten, Paperback 58,— DM.
- SCHÄFER, Philipp: Die Taufe. Gemeinschaft mit Christus im Geist. Weiden: Verlag Schuch 1993, 119 Seiten, brosch., o. Pr.
- SIEVERSEN, Sverker: Sexualitet och äktenskap i Emanuel Swedenborgs religionsfilosofi. Skrifter der Luther-Agricola-Gesellschaft 27. Helsingfors: Luther-Agricola-Sällskapet 1993, 186 Seiten, brosch., o. Pr.
- SIMIAN-YOFRE, Horacio: El Desierto de los Dioses. Teología e Historia en el libro Oseas. Cordoba: Ediciones El Almendro 1992, 286 Seiten, Paperback, o. Pr.
- VOGT, Hermann-J.: Bilder der frühen Kirche. Bildworte der Bibel bei den Kirchenvätern. Kleine Geschichte des Credo. München: Erich Wewel Verlag 1993, 128 Seiten, Paperback, 26,— DM.
- WIRZ, Stephan: Vom Mangel zum Überfluß. Die bedürfnisethische Frage in der Industriegesellschaft. Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften, Band 27. Münster: Aschendorff Verlag 1993. VIII und 208 Seiten, kart., 48,— DM.
- WOLFF, Uwe: Breit aus die Flügel beide. Von den Engeln des Lebens. Freiburg: Herder Verlag 1993, 240 Seiten mit 16 Farbtafeln, geb., 58,— DM.
- ZENGER, Erich (Hrsg.): Der Neue Bund im Alten. Zur Bundestheologie der beiden Testamente. Quaestiones Disputatae Band 146. Freiburg: Herder Verlag 1993, 216 Seiten, Paperback, 49,80 DM.

Jürgen Roloff

**Die Kirche im Neuen Testament**

(Grundrisse zum Neuen Testament, Band 10). 1993. 344 Seiten, kart. ca. DM 58,-/öS 453,-/SFr 59,50; bei Subskription der Reihe ca. DM 52,20/öS 407,-/SFr 53,70

ISBN 3-525-51377-1

Die Aussagen des Neuen Testaments zum Thema »Kirche« zu erfassen und im Zusammenhang darzustellen, ist eine längst überfällige Aufgabe evangelischer Theologie. Denn für das Urchristentum handelt es sich hierbei keineswegs um ein Randthema, sondern um eine zentrale Lebensfrage des christlichen Glaubens, nämlich um die Frage nach Grund, Gestalt und Ziel des durch die Bindung an Jesus bestimmten gemeinsamen Lebens.

Auch wenn Jesus selbst die Kirche weder gegründet noch ihre Entstehung direkt vorbereitet hat, enthalten seine Botschaft und sein Wirken eine implizite Ekklesiologie. Dies gilt vor allem von seiner Ausrichtung auf die Sammlung Israels zum Gottesvolk der Endzeit sowie von der Prägung des Jüngerkreises durch die von Jesus gesetzte Norm von Herrschaftsverzicht und gegenseitigem Dienen. Ausgehend von der Leitfrage, wie diese Impulse jeweils aufgenommen und transformiert worden sind, stellt Roloff die verschiedenen Konzeptionen von Kirche dar, wie sie in den wichtigsten neutestamentlichen Schriften bzw. Schriftengruppen entfaltet werden.

Ein zentraler Ansatzpunkt für das Nachdenken der ältesten Christenheit über die Kirche war die Notwendigkeit der Selbstdefinition der Kirche gegenüber Israel. Der Frage nach dem Verhältnis der Kirche zum Judentum wird darum besondere Aufmerksamkeit gewidmet, zumal hier ein erheblicher theologischer Nachholbedarf besteht.

Georg Strecker (Hg.)

**Minor Agreements**

Symposium Göttingen 1991. (Göttinger Theologische Arbeiten, Band 50). 1993. 245 Seiten, kart. DM 52,-/öS 406,-/SFr 53,50

ISBN 3-525-87804-4

Die sogenannten *minor agreements* stellen im Kontext der synoptischen Evangelienforschung ein wichtiges, aber bisher nicht eindeutig gelöstes Problem dar und waren der Anlaß für ein 1991 in Göttingen veranstaltetes Symposium. Der Sammelband veröffentlicht die in diesem Rahmen erörterten Beiträge verschiedener neutestamentlicher Autoren sowie eine umfangreiche Liste der *minor agreements* in ihren jeweiligen Kontexten.

Die in den Aufsätzen anhand signifikanter Textstellen dargelegten Lösungsmöglichkeiten reichen von der klassischen Zwei-Quellen-Theorie und ihren modifizierten Formen bis hin zur Neo-Griesbach-Hypothese und bieten so einen Einblick in das Spektrum der gegenwärtigen Forschung.

**V&R****Vandenhoeck  
& Ruprecht**

Göttingen und Zürich

# Neue theologische Literatur



Siegfried Schmitt  
**Die internationalen  
liturgischen  
Studientreffen  
1951 - 1960**

**Zur Vorgeschichte der  
Liturgiekonstitution**

*Trierer Theologische Studien,  
Band 54*

584 Seiten, kt., 98,- DM  
ISBN 3-7902-1281-4



**PAULINUS  
VERLAG**

Der vorliegende Band behandelt die internationalen liturgischen Studientreffen der Jahre 1951 bis 1960, deren Ergebnisse thematisch in engem Zusammenhang mit der Liturgiekonstitution stehen. Veranstalter und Teilnehmer der liturgischen Studientreffen hatten bis zur Ankündigung des II. Vaticanums ohne Wissen von einem künftigen Konzil gearbeitet. Als die Praeparatoria-Kommission 1960 ihre Arbeit aufnahm, konnte sich ein großer Teil der Mitglieder durch die langjährige Zusammenarbeit persönlich und war mit den grundlegenden theologischen Positionen des anderen vertraut. Von besonderer Bedeutung waren dabei die Kontakte zwischen der französischen und der deutschen Liturgi-

schen Bewegung, die in der Zusammenarbeit zwischen dem Centre de Pastorale Liturgique Paris und dem Liturgischen Institut Trier einen festen Rahmen erhielten. Bedeutsam waren ferner der rege Gedankenaustausch mit der belgischen und niederländischen Liturgiebewegung sowie mit der Liturgischen Bewegung in Österreich, der Schweiz und Italien. Der Konsens in Reformfragen, der sich bei den internationalen Studientreffen herausgebildet hatte, konnte seine Wirkung voll entfalten, als es darum ging, dem Weltepiskopat auf dem II. Vatikanischen Konzil zum ersten Mal in der Geschichte der Konzilien ein Dokument über die Liturgie der Kirche und ihre Reform zu präsentieren.

**Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, 54220 Trier**



# Thema: Pastoraltheologie

Joseph von Hommer

## Es muß Einheyт sein

Anreden eines Bischofs  
an die Alumnen seines Seminars

Herausgegeben von  
Michael Embach



Paulinus-Verlag

Joseph von Hommer

## Es muß Einheyт sein

Anreden eines Bischofs an die  
Alumnen seines Seminars

Herausgegeben von Michael  
Embach, mit einer biographischen  
Einleitung von Martin Persch

ca. 128 Seiten, gebunden,

29,80 DM

ISBN 3-7902-0152-9



PAULINUS  
VERLAG

Ein Bischof verteidigt vor seinem Klerus den Primat des Papstes, den Pflichtzölibat, das Breviergebet, die klerikale Kleidung sowie das Fasten- und Abstinenzgebot. Er muß sich mit der Praxis konfessionsverschiedener Ehen unter veränderten Zeitverhältnissen auseinandersetzen. Er sieht sich mit der deutschen Sprache als der angeblich allein liturgiegerechten konfrontiert. Das ausgedehnte Bistum erfordert weite und häufige Reisen. Zwischen den Ansprüchen des Staates und den Forderungen der Kirche gilt es klug abzuwägen.

Einen Bischof mit solchen Aufgaben verweisen wir ohne Zögern in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts. Tatsäch-

lich aber war der Bischof, um den es hier geht, zweihundert Jahre vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil geboren.

Auf vielfältige Art und Weise nahm er insbesondere an den Geschicken des Bischöflichen Priesterseminars Anteil. Daß ihm dabei vor allem das innere Leben des Seminars und dessen Bedeutung für die Heranbildung des Klerus am Herzen lagen, davon zeugen die hier erstmals publizierte „Anreden“, die den angehenden Klerikern das notwendige pastoraltheologische Rüstzeug für die tägliche Praxis mitgeben sollten — ein erfrischend zu lesendes, vielfach „modern“ anmutendes Dokument.

**Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, 54220 Trier**

# Aktuelles Thema!

---

## Solidarität und Dialog

Katholische Kirche  
und ausländische Studierende  
in Deutschland

Herausgegeben  
von Thomas Jakobs

120 Seiten, kart.,  
16,80 DM  
ISBN 3-7902-0070-0



Die Betreuung ausländischer Studierender, vornehmlich solcher aus Entwicklungsländern, ist für die Katholischen Hochschul- und Studentengemeinden in der Bundesrepublik Deutschland fester Bestandteil ihrer Arbeit. Obwohl sich die Kirche seit Mitte der fünfziger Jahre auch finanziell stark engagiert, ist in den letzten Jahren die Frage nach der Berechtigung dieser Arbeit laut geworden. Vor dem Hintergrund zunehmender Ausländerfeindlichkeit beschäftigen sich die Beiträge dieses Buches mit Voraussetzungen und Rahmenbedingungen des Ausländerstudiums sowie mit Bedeutung und Effizienz der pastoralen und sozialen Hilfestellung für ausländische Studierende an deutschen Hochschulen: Solidarität und Dialog gehören danach untrennbar zu den Aufgaben der Katholischen Hochschul- und Studentengemeinden.

---

Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, 54220 Trier



*Sto/m*

N 21 935 F

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit dem  
Katholisch-Theologischen Fachbereich  
der Universität Mainz

Heft 4  
Oktober, November, Dezember 1993  
102. Jahrgang Pastor bonus  
ISSN 0041-2945

Ekkart Sauser, Trier  
Die Weihnachtsikone: „Was sollen wir dir  
darbringen, Christe?“

Albert Gerhards, Bonn  
Zur Frage der Gebetsanrede im Zeitalter des  
jüdisch-christlichen Dialogs

Andreas Heinz, Trier  
Die Feier der Sakramente in der Sprache des  
Volkes – Zur Ritualreform vor dem Vatikanum II

Martin Lechner, Benediktbeuren  
Pädagogik des Jugendraumes

Ilona Riedel-Spangenberg, Trier  
Kirchenzugehörigkeit und Kirchensteuer

Heinrich Weyers, Essen  
Stundengebet als Gemeindegottesdienst

Besprechungen – Neue theologische Literatur

Paulinus-Verlag Trier

## INHALT

Ekkart Sauser: Die Weihnachtsikone: „Was sollen wir dir darbringen, Christe?“ 241

### AUFSÄTZE

Albert Gerhards: Zur Frage der Gebetsanrede im Zeitalter des jüdisch-christlichen Dialogs ..... 245

Andreas Heinz: Die Feier der Sakramente in der Sprache des Volkes – Zur Ritualreform vor dem Zweiten Vatikanum ..... 258

Martin Lechner: Pädagogik des Jugendraumes – Neue Impulse für die kirchliche Jugendarbeit ..... 271

Ilona Riedel-Spangenberg: Kirchenzugehörigkeit und Kirchensteuer – Zum Verhältnis von staatlichem und kirchlichem Recht ..... 286

### KLEINERER BEITRAG

Heinrich Weyers: Stundengebet als Gemeindegottesdienst – Ein Desiderat der Liturgischen Bewegung ..... 305

BESPRECHUNGEN ..... 318

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR ..... 321

### Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. DDr. Ekkart Sauser, Auf der Jüngt 1, D-54293 Trier

Prof. Dr. Albert Gerhards, Am Hof 1, D-53113 Bonn

Prof. Dr. Andreas Heinz, Maximinerweg 46, D-54664 Auw a. d. Kyll

Dr. Martin Lechner, Caspar-Feichtmayer-Straße 9, D-83671 Benediktbeuren

Prof. Dr. Ilona Riedel-Spangenberg, Am Trimmelter Hof 92, D-54296 Trier

Dr. Heinrich Weyers, Dahler Höhe 29, D-45239 Essen

**Schriftleitung:** Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

**Beirat der Schriftleitung:** Prof. Dr. Heinz Feilzer, Prof. Dr. Klaus Kremer, Prof. DDr. Ekkart Sauser, Prof. DDr. Reinhold Weier.

**Anschrift der Schriftleitung:** Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-54220 Trier

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

**Erscheinungsweise und Preise:** Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

### Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.



*Ikone „Was sollen wir dir darbringen, Christe?“ Russische Ikone, 18. Jh.,  
Ochtendung.*

*Foto: Sauser*





Ikone „Was sollen wir dir darbringen, Christe?“ Russische Ikone, Ende  
19. Jh. Detail Teil

Ernst Sauer

## Die Weihnachtsikone: „Was sollen wir dir darbringen, Christe?“

### 1. Einführung

Die Darstellung der hl. Weihnacht auf den Ikonen zeigt verschiedene Ausprägungen. Eine von ihnen trägt den Namen: „Was sollen wir dir darbringen, Christe?“<sup>1</sup> Auch die Bezeichnung: „Versammlung (zu Ehren) der Gottesmutter“ findet sich häufig für dasselbe Bild<sup>2</sup>.

Im Frühjahr 1991 konnte ich in der bekannten Ikonengalerie E. Rotmann in Köln ein bemerkenswertes Beispiel dieses Ikonentyps zum ersten Mal sehen. Es handelt sich dabei um eine russische Ikone aus dem 18. Jahrhundert, die in farbenprächtiger Art das Geheimnis des Menschwerdungsfestes vor Augen führt, wobei die Gottesmutter eine auffallende Mittelpunktstellung einzunehmen scheint: Sie sitzt auf einem Thron und hält den Christusknaben auf ihrem Schoß. Sie wird so zum lebendigen Thron für den auf ihr thronenden Logosknaben, der mit beiden Händen den betenden Betrachter segnet. Mutter und Kind werden in eine Höhle hineingestellt, die gleichsam wie von Flammen erhellt widerscheint. Unwillkürlich erinnert man sich da der Marienikonentypen „Widerschein der Flammen“ oder „Nicht verbrennbarer Dornbusch“<sup>3</sup>. Gott feiert seine Epiphanie zur Erlösung von uns Menschen, ja des ganzen Kosmos dadurch, daß er aus Maria, der Jungfrau wie in einem brennenden Dornbusch erscheint bzw. aus diesem hervortritt. Über dieser Szene erblicken wir den roten gleichfalls fast wie glühend wirkenden Stern. In den beiden oberen Ecken findet sich je ein verehrender Engel. Diese Verehrung des Inkarnationsmysteriums wird links und rechts von Maria mit Christus aufgenommen und weitergeführt in der Anbetung der drei Weisen links und der Hirten rechts. In der unteren Hälfte der Ikone sehen wir eine Fülle z. T. alttestamentlicher Gestalten, die offenbar in die anbetende Huldigung der eben genannten Personen einstimmen. Die Namen in den Nimben sind nicht mehr auszumachen, außer den Namen

<sup>1</sup> R. STICHEL, *Die Geburt Christi in der russischen Ikonenmalerei*, Stuttgart 1990, 118 f.

<sup>2</sup> R. STICHEL, a. a. O., 119; B. ROTHEMUND, *Handbuch der Ikonenkunst* Bd. I, München-Autenried 1985, 386.

<sup>3</sup> H. SKROBUCHA, *Maria – Russische Gnadenbilder* (Reihe: *Iconographia Ecclesiae Orientalis*), Recklinghausen 1967, 10, 13, 73 f.

für Mose. Vermutlich ist unter diesen Persönlichkeiten auch der Prophet Isaías und Ezechiel zu finden. Isaías im Hinblick auf die Stelle 7, 14 und Ezechiel mit Bezug auf 44, 2 mit dem Symbolwort von der geschlossenen Pforte, das ja von den Vätern immer wieder auf Maria angewendet wird<sup>4</sup>. Schließlich könnte sich unter diesen hl. Männern auch der Patriarch Germanos von Konstantinopel (715—733) finden, von dem ein gleich zu behandelnder liturgischer Text stammt, der entscheidend wurde für das Entstehen dieses Ikonentyps. Auch der Melode Kosmas vom Majum (7. Jahrhundert) wird genannt<sup>5</sup>.

## 2. Zum theologischen Hintergrund und zur Geschichte dieses Ikonentyps

Der unmittelbare Hintergrund ist in der Liturgie der Ostkirche zu suchen. Wir haben es also bei dieser Ikone mit jenem Typ von Ikonen zu tun, deren Entstehung direkt auf Aussagen liturgischer Gesänge zurückgeht<sup>6</sup>. Der hier ausschlaggebende Hymnus findet sich in einem Sticheron des Patriarchen Germanos zum Vorabend des Weihnachtsfestes. Hier heißt es: „Was sollen wir dir darbringen, Christe?, da du geschaut wardst auf Erden als Mensch um unseretwillen? Denn ein jedes der von dir geschaffenen Geschöpfe bringt dir den Dank herbei: die Engel den Lobgesang, die Himmel den Stern, die Magier die Geschenke, die Hirten das Staunen, die Erde die Höhle, die Wüste die Krippe, wir aber die Mutter und Jungfrau. Du Gott vor den Äonen erbarme dich unser.“<sup>7</sup>

Vorbildhaft für dieses Weihnachtslied war sicher ein Stück aus einer Predigt des Patriarchen Proklos von Konstantinopel, das sich in einer der verbreitetsten kirchenslavischen Predigten auf die Geburt Christi findet. Dort heißt es: „Heute erblühte ohne Vermischung eine Geburt aus nicht gebärendem Leibe. Und die ganze Schöpfung bringt dem vaterlosen Säugling die Geschenke dar: die Erde die Krippe, die Felsen die steinernen Krüge, die Berge die Höhle, die Städte Bethlehem, die Winde den Gehorsam, das Meer die Unterwerfung, die Wogen die Windstille, die Meerestiefe die Fische, die Fische die Münze, die Wasser den Jordan, die

<sup>4</sup> R. STICHEL, a. a. O., 122.

<sup>5</sup> K. ONASCH, Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche, Wien-Köln-Graz 1981, 347.

<sup>6</sup> R. STICHEL, a. a. O., 176.

<sup>7</sup> S. HEITZ (Hg.), Mysterium der Anbetung – Göttliche Liturgie und Stundengebet der Orthodoxen Kirche, Düsseldorf 1986, 659 f.; K. ONASCH, Das Weihnachtsfest im orthodoxen Kirchenjahr – Liturgie und Ikonographie, Berlin 1958, 243; I. TOTZKE, Geburt in der Höhle – Das Weihnachtsfest der Ostkirche (Texte zum Nachdenken, Bd. 66), Freiburg i. Br. 1989, 33.

Quellen die Samariterin, die Wüste den Johannes, die Tiere das Füllen, die Vögel die Taube, die Magier die Geschenke, die Frauen Martha, die Witwen Anna, die Unfruchtbaren Elisabeth, die Jungfrauen die Gottesgebälerin Maria, die Hirten den Lobgesang, die Priester den Symeon, die Kinder die Palmzweige, die Verfolger den Paulus, die Sünder den Zöllner, die Heiden die Kanaaniterin, die Blutflüssige den Glauben, die Hure das Salböl, die Bäume den Zachäus, die Hölzer das Kreuz, das Kreuz den Schächer, der Osten den Stern, die Luft die Wolke, der Himmel die Engel, Gabriel die Begrüßung Gegrüßet seist du, Gnadenreiche.“<sup>8</sup> Aufgrund dieser hymnischen Lobpreisungen ist es klar, daß hier Christus im Mittelpunkt steht. Ihm, dem Menschgewordenen, bringt sich gleichsam wechselseitig die ganze Schöpfung dar. Auch Maria, die Mutter und Jungfrau, wird dargebracht – bei Proklos durch die Jungfrauen, bei Germanos durch uns. Zugleich nun rückt Maria aufgrund ihrer Mutterschaft auch in den Mittelpunkt des Weihnachtsfestes, es wird ihr der Tag nach dem eigentlichen Weihnachtsfest, der 26. Dezember, als Ehrentag „zugewiesen“<sup>9</sup>. Für die Deutung unseres Ikonentyps bedeutet dies nun: Er wird, obwohl weihnachtliche Christusikone, „zusätzlich“ zur Muttergottesikone und erhält den Namen: „Synaxe (Versammlung) der allheiligen Gottesmutter“ (griech. *synaxis tes theotoku*, russ. *sobor bogorodicy*). Der 26. Dezember selbst erfährt nach dem Kommentar im „Liturgikon“ folgende Interpretation: „Die heilige Jungfrau Maria wird Mutter Gottes . . . genannt, und sie ist es wirklich, denn sie hat dem Fleische nach das göttliche Wort geboren. Das gestrige Fest feierte eine geschichtliche Tatsache. Das heutige ist ein Ideen-Fest, das Fest der göttlichen Mutterschaft der Jungfrau.“<sup>10</sup> Wir können nicht mehr genau feststellen, wann diese „Mitfeier der Gottesgebälerin“ auf den 26. Dezember gelegt wurde. Jedenfalls haben wir für das Jahr 692 die Nachricht, daß die Trullanische Synode im 79. Kanon diesen Tag nach der Geburt Christi dazu ausersehen hat!<sup>11</sup>

Was nun die Geschichte dieser weihnachtlichen Christus-Marienikone anlangt, so stellt Rainer Stichel in seiner bedeutsamen wissenschaftlichen Untersuchung: „Die Geburt Christi in der russischen Ikonenmalerei“ fest: „Sowohl der Passus des Proklos wie das Sticheron sind illustriert worden. In der einfachen Form, dem Sticheron folgend, begegnet die Darstellung

<sup>8</sup> Zitiert nach R. STICHEL, a. a. O., 118 f.

<sup>9</sup> L. HEISER, Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres (Reihe: Sophia Bd. 20), Trier 1981, 165 f.; K. ONASCH, Kunst und Liturgie . . . 346 f.; Liturgikon (Ed. N. EDELBY), Recklinghausen 1967, 737.

<sup>10</sup> Liturgikon, a. a. O., 737.

<sup>11</sup> L. HEISER, a. a. O., 168.

seit dem 11. Jahrhundert. In Rußland fand der erweiterte Bildtypus mit den von Proklos aufgezählten Gestalten seit dem 16. Jahrhundert Verbreitung. Beide Formen hießen in der Terminologie der russischen Maler ohne Unterschied ‚Was sollen wir dir darbringen‘ oder ‚Die Synaxis der Gottesmutter‘.<sup>12</sup> Konrad Onasch teilt ebenfalls diese Datierung<sup>13</sup>, während Boris Rothemund unter die frühesten diesbezüglichen Ikonen eine Ikone der Pskower Schule, 14. Jahrhundert, Moskau, Tretjakow-Galerie wie eine Ikone der Nowgoroder Schule vom Anfang des 15. Jahrhunderts, Moskau, Sammlung Korin rechnet<sup>14</sup>. Sehr wichtig für die geschichtliche Entfaltung dieser Ikone wurden unter anderem auch zwei ikonographische Besonderheiten. Die eine umfaßt zwei Personifikationen zur Krippe hin: Die eine stellt die „Erde“ dar, die als Gabe an Christus „die Höhle“ bringt, während die andere Frau die „Wüste“ zeigt, die die „Krippe“ als ihre Gabe „vorzeigt“<sup>15</sup>. Die andere ikonographische Eigenart besteht darin, daß Maria gleichsam schmerzlos, ohne Anzeichen von Geburtswehen auf dem Throne sitzt. R. Stichel ist in seiner Untersuchung diesem Eindruck nachgegangen und konnte aufweisen, wie sehr diese Vorstellung auch in der theologischen Literatur verbreitet war. Er beschreibt sogar „die Erwähnung des Glaubens an das schmerzlose Gebären Marias“ als einen „festen Topos der Beschreibung von Bildern der Geburt Christi“<sup>16</sup> und zitiert in diesem Zusammenhang den Mönch Makarios Makres aus dem 14. Jahrhundert, der bei einer Beschreibung der Ikone „Was sollen wir dir darbringen, Christe“ sagt: „Sie, die ganz untadelige Braut, wie könnte sie anders das leidenlose und göttliche Gebären anzeigen als dadurch, daß sie den Blitzstrahl des Blickes so leuchtend bewahrt und gar nicht niedergeschlagen und elend blickt noch eingefallen und bleich oder auch nur irgendwie im Antlitz verwirrt? Sie bedurfte auch überhaupt nicht der Ruhelage, sondern thront bereits prunkvoll und königlich.“<sup>17</sup>

<sup>12</sup> R. STICHEL, a. a. O., 119.

<sup>13</sup> K. ONASCH, Kunst und Liturgie ... 347.

<sup>14</sup> B. ROTHEMUND, a. a. O., 386; K. ONASCH, Ikonen, Berlin 1961, 361, 374 f., T. 33, 64; B. ROTHEMUND – J. PUCKETT, Katalog der Palechausstellung – Die Ikonenmalerei der russischen Altgläubigen, München-Autenried 1978, 45, Abb. 21; K. ONASCH, Kunst und Liturgie ... Abb. 75.

<sup>15</sup> R. STICHEL, a. a. O., 119 f.

<sup>16</sup> R. STICHEL, a. a. O., 69.

<sup>17</sup> Zitiert nach R. STICHEL, a. a. O., 70.



## Zur Frage der Gebetsanrede im Zeitalter jüdisch-christlichen Dialogs<sup>1</sup>

Das katholische Gesang- und Gebetbuch „Gotteslob“ enthält in der Einführung in das persönliche Gebet folgende Aussage über die christologische Dimension christlichen Betens: „Wenn wir beten, betet Christus im Heiligen Geist mit uns. Der Getaufte betet, wie wir es so oft sagen, ‚durch Christus, unsern Herrn‘.“<sup>2</sup>

Dieses Prinzip wird, wie Benedikt Kranemann in einem 1992 erschienenen Beitrag anmerkt, nicht durchgehalten: „Schon nach einer kurzen Durchsicht des ‚Gotteslobs‘ wird deutlich, daß das oben skizzierte Programm dieses Gesang- und Gebetbuches nicht in allen Gebets- und Gesangstexten realisiert ist.“<sup>3</sup> Bei Würdigung der gebetspsychologischen Gesetzmäßigkeiten christlicher Spiritualität kann dies im Grunde nicht verwundern. In seiner 1949 erstmals veröffentlichten Bonner Antrittsvorlesung von 1946 „Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche“ stellte Balthasar Fischer fest: „Altchristliche Volksfrömmigkeit, in der der Psalter sich nun ansiedelt, sucht überhaupt – nicht anders als ma. und neuzeitliche Volksfrömmigkeit – ein unmittelbares ‚Du‘ und steht so – im Gegensatz zum ‚per‘ Christum des liturgischen Priestergebets – eher unter dem Gesetz des ‚ad Christum‘. Dieses Gesetz ist schon im persönlichen Gebetsleben Pauli nachweisbar (vgl. 2 Kor 12,8 und 1 Tim 1,12), und die Frömmigkeit etwa der Märtyrer oder die in den apokryphen Apostelgeschichten greifbare ist geradezu von ihm beherrscht.“<sup>4</sup>

So erscheint es geradezu unumgänglich, daß ein das Spektrum der Frömmigkeit repräsentierendes Gebet- und Gesangbuch auch Texte

<sup>1</sup> Bei diesem Beitrag handelt es sich um die überarbeitete und mit Anmerkungen versehene Fassung eines Vortrags auf der Festakademie, die die Theologische Fakultät Trier und das Deutsche Liturgische Institut anlässlich des 80. Geburtstages von Prof. Dr. Balthasar Fischer am 12. September 1992 in der Promotionsaula der Theologischen Fakultät gehalten haben.

<sup>2</sup> Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Ausgabe für das Bistum Trier, Trier 1975, 17.

<sup>3</sup> B. KRANEMANN, Liturgisches Beten zu Christus? Zur Theozentrik und Christozentrik liturgischen Betens, in: Kirche und Israel 7 (1992) 45–60, hier 60 Anm. 73.

<sup>4</sup> B. FISCHER, Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche, in: DERS., Die Psalmen als Stimme der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Psalmenfrömmigkeit. Herausgegeben von Andreas Heinz anlässlich des 70. Geburtstages von Prof. Dr. Balthasar Fischer am 3. Sept. 1982, Trier 1982, 24 f.

enthält, die sich an Christus richten. Die für die zitierte Einführung im „Gotteslob“ Verantwortlichen haben ein liturgisches Prinzip verallgemeinert, das speziell für das öffentliche Gebet formuliert worden ist. Origenes, der in seiner Schrift „Über das Gebet“ das „per Christum in Deum“ einschärft, scheut sich durchaus nicht, in seinen privaten Gebeten Christus anzureden. Ähnliches gilt für Augustinus, der auf der Synode von Hippo 393 dem Prinzip „cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio“ zum Durchbruch verhalf, in seiner persönlichen Frömmigkeit aber stärker christozentrisch orientiert war.<sup>5</sup>

Die Intention der besagten Stelle im „Gotteslob“ ist wohl die, das private Beten am liturgischen zu orientieren. Dieses richtet sich nach den einschlägigen Aussagen der Einführungen in die liturgischen Bücher an Gott<sup>6</sup> „durch“, „mit“ und „in“ Christus<sup>7</sup>, wobei das Meßbuch auch „an den Sohn“ gerichtete Orationen vorsieht<sup>8</sup>. Es war das Verdienst Josef Andreas Jungmanns, die theologische Relevanz des Betens „durch Christus“ eruiert zu haben. In erster Linie ist seine 1925 vorgelegte These über „Die Stellung Christi im liturgischen Gebet“ zu nennen. Dieses Werk hat eine kaum zu überschätzende Bedeutung für die Korrektur der christomonistischen Verengung in Liturgie, Theologie und Frömmigkeit seit dem 19. Jh., wie sie im Zuge der Erneuerungsbewegungen zwischen den beiden Weltkriegen vorgenommen werden konnte.<sup>9</sup> Jungmann wies in seiner Untersuchung der Liturgien des Ostens und Westens nach, daß die besagte Verengung eine Folge der dogmengeschichtlichen Auseinandersetzungen des 4. und 5. Jahrhunderts war, während die Frühzeit noch die theologische Weite trinitarischen Betens kannte. Die Grundthese Jungmanns ist allgemein rezipiert worden; jedoch sind kleinere Modifikationen angebracht. Aufgrund meiner Studien über die an Christus gerichtete griechische Gregoriosanaphora der Kirche Ägyptens und deren Umfeld kam ich zu dem Ergebnis: „Abweichend von der Auffassung Jungmanns, daß die Christus-

<sup>5</sup> Vgl. B. FISCHER, Vom Beten zu Christus, in: J. G. PLÖGER (Hg.), Gott feiern. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet, FS Th. Schnitzler, Freiburg u.a. 1980, 94–99.

<sup>6</sup> Vgl. Allgemeine Einführung in das Meßbuch Nr. 10, in: H. RENNINGS / M. KLÖCKENER (Hg.), Dokumente zur Erneuerung der Liturgie I, Kevelaer 1983, 663 Nr. 1405; lateinischer Text: R. Kaczynski (Hg.), Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae I, Torino 1975, 477 Nr. 1405 (im folgenden abgekürzt zitiert: EDIL und Nummer).

<sup>7</sup> Vgl. Allgemeine Einführung in das Stundenbuch 6, EDIL 2259.

<sup>8</sup> Vgl. Allgemeine Einführung in das Meßbuch 32, EDIL 1427.

<sup>9</sup> Vgl. J. QUASTEN, Der Wandel des liturgischen Christusbildes. Zur Erstlingsarbeit von J. A. Jungmann, in: B. FISCHER / H. B. MEYER (Hg.), J. A. Jungmann. Ein Leben für Liturgie und Kerygma, Innsbruck-Wien-München 1975, 117–119.

anrede erst seit dem 4. Jh. nach und nach in die Liturgie eingeführt worden sei, kann man heute mit aller Vorsicht sagen, daß das an Christus gerichtete Gebet schon immer eine Weise auch des öffentlichen christlichen Betens war. Diese tritt als eine Sonderform zur gewohnten, aus dem jüdischen Beten übernommenen Gebetsrichtung hinzu, ohne ihr den ersten Rang streitig machen zu wollen.<sup>10</sup>

Die Aussage im „Gotteslob“ wäre also in zwei Stufen zu korrigieren: Zum einen müßte sie die Besonderheit des privaten gegenüber dem öffentlichen Beten berücksichtigen; zum andern müßte sie der Modifikation der Jungmann'schen These Rechnung tragen, daß auch das öffentliche Beten das „ad Christum“ kennt. Dies gilt, wie zu zeigen ist, in besonderer Weise für die Teile des „liturgischen Gebetes“, die Jungmann ausgeklammert hat und die doch zumindest quantitativ dessen Hauptbestandteil bilden: die nicht allein vom Priester, sondern von der ganzen Gemeinde bzw. von einem Teil vollzogenen Gebete und – vor allem – Gesänge der Messe und des Stundengebetes. Wer wollte bestreiten, daß eine Meßantiphon, ein Hymnus oder ein auf Christus bezogener Psalm nicht liturgisches Gebet sind?

Das Faktum festzustellen, ist eine Seite, die andere, das mit dem Faktum verbundene scandalum wahrzunehmen. Das Beten durch, mit und in Christus modifiziert die jüdische Anredeordnung, während das Beten zu Christus sie allem Anschein nach verändert. Trifft auf die Christen damit der jüdische Einwand gegen den „shittuf“ zu, die Beigesellung, die das Bekenntnis zum Einen Gott kompromittiert?<sup>11</sup> Offensichtlich ist die Sensibilität für diese Frage in jüngster Zeit gewachsen. Die Gebetsanrede Christi wird von manchen christlichen Autoren minimalisiert und marginalisiert, weil sie als ein Hindernis im Dialog zwischen Juden und Christen erfahren wird. Dazu dient die These Jungmanns als Argumentationshilfe. Benedikt Kranemann faßt sie folgendermaßen zusammen: „Das liturgische Gebet der Christen hat sich bis zum 4. Jahrhundert an Gott durch Jesus Christus gerichtet. Im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs kann man, ohne Jungmann vereinnahmen zu wollen, formulieren, daß christliches wie jüdisches Gebet immer an Gott gerichtet (theozentrisch) ist. Das unter-

<sup>10</sup> A. GERHARDS, Zu wem beten? Die These Josef Andreas Jungmanns (+1975) über den Adressaten des Eucharistischen Hochgebets im Licht der neueren Forschung, in: LJ 32 (1982) 219–230, hier 229; vgl. DERS., Die griechische Gregoriosanaphora. Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets, LQF 65, Münster 1984.

<sup>11</sup> Vgl. J. KIRCHBERG, Theo-logie in der Anrede als Weg der Verständigung zwischen Juden und Christen, ITS 31, Innsbruck 1991, 359; KRANEMANN (Anm. 3) 45.

scheidende Merkmal christlicherseits ist die Mittlerschaft Christi. Christliches Beten zu Gott ist vermittelt durch Jesus Christus.“<sup>12</sup>

Leider entgeht Kranemann doch nicht ganz einer Vereinnahmung Jungmanns, wie dies seinerzeit auf recht massive Weise durch Karl Adam<sup>13</sup> geschehen ist. Die These Jungmanns gilt nur für das (eucharistische) Präsidialgebet. Hier formuliert Jungmann in den Nachträgen zur zweiten Auflage 1962 zurückhaltender, was im übrigen in dieser Form auch nicht mehr aufrecht erhalten werden kann: „Im amtlichen Gebet des Leiters der gottesdienstlichen Versammlung ist es (das an Christus gerichtete Gebet) nicht nachweisbar.“<sup>14</sup> Zugleich räumt er ein, daß es „im Beten des einzelnen ebenso wie in Hymnen und Akklamationen durchaus geläufig“<sup>15</sup> sei. Es gibt zu Recht eine Prävalenz des „theo-zentrischen“ Betens. Dies gilt insbesondere für die Präsidialgebete. Aber darf man um des jüdisch-christlichen Dialogs willen den anderen, wie wir noch sehen werden, beachtlichen Strang des „ad Christum“ stillschweigend unter den Tisch fallen lassen?

Gewiß: Die Entwicklung der vergangenen Jahre nimmt die Liturgiewissenschaft in die Pflicht. Daß es inzwischen überhaupt einen jüdisch-christlichen Dialog gibt, ist dankbar zu erwähnen. Noch gegen Ende der siebziger Jahre sah sich einer der engagierten Partner dieses Dialogs, Hans Hermann Henrix genötigt, „Gedanken zur Nichtexistenz, Notwendigkeit und Zukunft eines Dialogs“ zu veröffentlichen.<sup>16</sup> Eine Fülle von Publikationen belegt, daß einiges in Bewegung gekommen ist.<sup>17</sup> So ist gerade die Bedeutung des Gottesdienstes als wesentliches Element jüdisch-christlicher Ökumene erkannt, wie z.B. Arbeiten von Klemens Richter<sup>18</sup> oder die

<sup>12</sup> KRANEMANN (Anm. 3) 47.

<sup>13</sup> Vgl. FISCHER, Vom Beten zu Christus (Anm. 5) 94 f.

<sup>14</sup> J. A. JUNGMAN, Die Stellung Christi im Liturgischen Gebet, LQF 19/20, Münster 2. Aufl. 1962, XV\* (Hervorhebung vom Verf.).

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Vgl. H. H. HENRIX, Ökumenische Theologie und Judentum. Gedanken zur Nichtexistenz, Notwendigkeit und Zukunft eines Dialogs, in: FrRu 28 (1976) 16–27; DERS., Ökumene aus Juden und Christen. Ein theologischer Versuch, in: DERS. / M. STÖHR (Hg.), Exodus und Kreuz im ökumenischen Dialog zwischen Juden und Christen, Aachen 1978; dazu Kirchberg (Anm. 11) 64 ff.

<sup>17</sup> Vgl. P. FIEDLER, Stand und Perspektiven des christlich-jüdischen Dialogs, in: BiLi 65 (1992) 143–153.

<sup>18</sup> Vgl. K. RICHTER, Der Gottesdienst – wesentliches Element einer jüdisch-christlichen Ökumene, in: L. HAGEMANN / E. PULSFORT (Hg.), „Ihr alle aber seid Brüder“, FS A.Th. Khoury, Würzburg-Altenberge 1990, 53–78; DERS., Ostern als Fest der Versöhnung, in: H. HEINZ / K. KIENZLER / J. J. PETUCHOWSKI (Hg.), Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie, Freiburg u.a. 1990; DERS., Jüdische Wurzeln christlicher Liturgie im Spiegel der neueren katholischen Liturgiewissenschaft, in:



1991 veröffentlichte Studie von Julie Kirchberg „Theologie in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen Juden und Christen“<sup>19</sup> eindrücklich belegen. Nach Julie Kirchberg besteht die Möglichkeitsbedingung jüdisch-christlichen Dialogs in einer Theologie der Anrede unter Rückbesinnung auf das je eigene. „Noch viel zuwenig Beachtung scheint (Karl) Rahners Hinweis gefunden zu haben, daß christliches Beten faktisch vielfach einem Modalismus oder Tritheismus verfällt, weil sich christlicher Glaube dieser seiner trinitarischen Struktur nur ungenügend bewußt ist. Angesichts jüdischen Betens muß christliche Theologie aber gerade aufzeigen, was ihr vom Beten Jesu und der frühen Kirche her vorgegeben ist: daß christlich beten heißt trinitarisch beten. Und solches Beten besteht nicht schon darin, Vater, Sohn und Geist anzurufen, sondern wesentlich im Mitvollzug der Bewegung der Anrede des Vaters ‚durch den Sohn im Geist‘, die das Geheimnis des dreieinen Gottes selber ausmacht.“<sup>20</sup>

Vor diesem Hintergrund erscheint es konsequent, wenn Angelus A. Häußling auf die Problematik der (faktischen) „Bipolarität im Vorgang des Glaubens“ hinweist.<sup>21</sup> Gemeint ist die Polarität von Theozentrik und Christozentrik. Wäre es nicht angemessen, die Christen würden zur streng monotheistischen Gebetsanrede zurückkehren, d.h. auf die Anrede Christi gänzlich verzichten? In der Geschichte des Hymnus lassen sich solche Eingriffe nachweisen.<sup>22</sup> Sollte man also den Revisoren einer sicher einmal anstehenden Reform des „Gotteslob“ raten, alle an Christus gerichteten Texte zu eliminieren oder umzuschreiben? Die Vorstellung erscheint absurd, wenn man z.B. an den Schatz von Christushymnen und -liedern denkt. Man müßte mit der Revision schon im NT anfangen, da sich hier erste Ansätze finden (Offb 4–5), nicht zu reden von den altkirchlichen

M. MARCUS / E. W. STEGEMANN / E. ZENGER (Hg.), *Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch*, FS E. L. Ehrlich, Freiburg 1991, 138–141.

<sup>19</sup> S. Anm. 11.

<sup>20</sup> KIRCHBERG (Anm. 11) 366 f.; vgl. DIES., stellt das trinitarische Gebet den christlichen Monotheismus in Frage?, in: *Kirche und Israel* 7 (1992) 61–73.

<sup>21</sup> A. A. HÄUSSLING, Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft, in: *ALw* 31 (1989) 1–32, hier 22; vgl. Kranemann 56.

<sup>22</sup> Vgl. z.B. die Eliminierung der Anrede Christi im Gloria: J.A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia I*, Wien-Freiburg-Basel 5. Aufl. 1962, 447 f. Bei der Übertragung lateinischer Hymnen in Kirchenlieder zur Zeit der Reformation läßt sich die Tendenz aufzeigen, Christushymnen umzuadressieren; vgl. A. GERHARDS, Die deutsche Fassung des Christushymnus „Conditor alme siderum“, in: *LJ* 29 (1979) 51–54.



Hymnen „Gloria in excelsis Deo“ und „Te Deum laudamus“<sup>23</sup>, die die bipolare Anrede haben.<sup>24</sup>

Meine These dagegen lautet: Das Gebet zu Christus ist unverzichtbar. Es muß jedoch mit dem Axiom trinitarischen Betens in Einklang stehen.

Es geht hier um den Nachweis, daß Christen um ihrer Identität willen nicht anders können, als eben auch ihren Herrn anzurufen, daß aber dieses „ad Christum“ nicht exklusiv christozentrisch sein muß (was leider durchaus der Fall sein kann), sondern sich einordnen läßt in eine umfassendere Theozentrik. Selbst im „per Christum“ liegt eine Christozentrik vor. Christus ist der einzige Weg, auf dem die Christen, die eben nicht Glieder des erwählten Volkes Israel sind, in Kommunikation mit Gott treten können. Christliches Beten ist also stets christozentrisch, aber ebenso exklusiv „theo-teleologisch“.

Damit ist zugleich einem möglichen Mißverständnis vorzubeugen: Es geht keineswegs um die Substitution Israels, sondern um Teilhabe an der Wurzel (Röm 11,18) in der Anerkennung des anderen Weges.<sup>25</sup> Dabei dürfen und sollen wir die Schriften des „Ersten Testaments“ dankbar lesen und hören als Zeugnisse einer Offenbarungs- und Glaubensgeschichte, auf der wir aufruhcn, die jedoch nicht schlichtweg die unsere ist.

Wenn wir aber zum Gott unserer Väter und Mütter beten, so ist Gott für uns immer schon der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der Eine Gott in drei Personen. Es gilt zu lernen, die darin implizierte Spannung auszuhalten in dem Bewußtsein, daß auch wir den Messias noch nicht „haben“, sondern daß er auch für uns kommen wird am Jüngsten Tag. Dennoch ist Christus in der Spanne dieser Weltzeit schon der Christus

<sup>23</sup> Vgl. A. GERHARDS, *Te deum laudamus – die Marseillaise der Kirche? Ein christlicher Hymnus im Spannungsfeld von Liturgie und Politik*, in: LJ 40 (1990) 65–79, bes. 68 f.

<sup>24</sup> Auch das Sanctus der Messe mit dem christologischen Benedictus gehört in diesen Zusammenhang, obwohl der christologische Teil, das Benedictus, in den meisten Liturgien in der dritten Person bleibt. In jüngerer Zeit hat J. Magne nachzuweisen versucht, daß alle altkirchlichen Hymnen ursprünglich an Christus gerichtet gewesen seien: J. MAGNE, *Carmina Christo I. Le „sanctus“ de la messe latine*, in: EL 100 (1986) 3–27; *Carmina Christo II. Le „Te deum“*, ebd. 113–137; *Carmina Christo III. Le „Gloria in excelsis“*, ebd. 368–390; vgl. DERS., *Logique des dogmes, Origines chrétiennes IV*, Paris (Selbstverlag) 1989, 121 ff.

<sup>25</sup> Zu den verschiedenen Modellen zur Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche vgl. H. VORGRIMLER, *Israel und Kirche vor dem gemeinsamen Bundesgott. Systematisch-theologische Perspektiven*, in: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 35 (1992) 36–47; demnächst auch in: S. SCHRÖER (Hg.), *Christen und Juden. Voraussetzungen für ein erneuertes Verhältnis*, Altenberge 1992.

praesens, zu dem wir – wie könnte es anders sein – in liebender Hinwendung Du sagen können, ja müssen.

Das vorhin Gesagte soll an zwei Beispielen heutiger römisch-katholischer Liturgie konkretisiert werden. Das erste betrifft das Psalmenverständnis, insbesondere das des Stundengebets, das zweite die Improperien der Karfreitagsliturgie.

## 1. Christliches Psalmenverständnis in heutiger Liturgie

Wenn vorhin von der „Theozentrik“ der Gebetsanrede in der Allgemeinen Einführung in das Stundenbuch die Rede war, so ist das nur die halbe Wahrheit. Bereits die Liturgiekonstitution schreibt in Art. 7: „In der Tat gesellt sich Christus in diesem großen Werk, in dem Gott vollkommen verherrlicht und die Menschheit geheiligt werden, immer wieder die Kirche zu, seine geliebte Braut. Sie ruft ihren Herrn an, und durch ihn huldigt sie dem ewigen Vater.“<sup>26</sup> Artikel 84 der Liturgiekonstitution, der das Stundengebet betrifft, greift das Motiv auf, wenn hier von der „Stimme der Braut, die zum Bräutigam spricht“, die Rede ist.<sup>27</sup> Sie ergänzt Art. 83, wo das Motiv „vox Christi“ im Vordergrund steht.<sup>28</sup> Welche „Stellung“ nimmt Jesus Christus also in unserem Gebet ein? In seinen Publikationen insbesondere zum Psalmenverständnis hat Balth. Fischer immer auf die Koexistenz verschiedener Weisen der „Christologisierung“ des Psalters hingewiesen.<sup>29</sup> Eine davon ist die „vox Ecclesiae ad Christum“, eben jenes Sprechen der „Braut“ zu ihrem „Bräutigam“. Erich Zenger nimmt in seiner Streitschrift „Das Erste Testament“<sup>30</sup> auf Balthasar Fischers Meditations-

<sup>26</sup> Hervorhebung vom Verfasser. Der im Deutschen nicht gut wiedergegebene Satz lautet im lateinischen Original: „Christus Ecclesiam, sponsam suam dilectissimam, sibi semper consociat, quae Dominum suum invocet et per ipsum Aeterno Patri cultum tribuit.“

<sup>27</sup> Diese Formulierung geht auf eine Initiative Balth. Fischers zurück.

<sup>28</sup> Der Satz in Art. 84 fährt aber weiter fort: „ja, es ist das Gebet, das Christus vereint mit seinem Leibe an seinen Vater richtet.“ Die Christozentrik des Betens bleibt auch hier nicht bei Christus stehen.

<sup>29</sup> Vgl. B. FISCHER, Die Psalmen als Stimme der Kirche; dazu unter den jüngeren Arbeiten: DERS., Liturgiegeschichte und Exegesegegeschichte. Interdisziplinäre Zusammenhänge, in: JbAC 30 (1987) 5–13; ders., Zur relecture chrétienne des Psalters im patristischen Zeitalter: Neue Publikationen aus Frankreich: Marie Josèphe Rondeau 1983.1985 – Jacques Trublet 1986, in: JbAC 34 (1992) (im Druck).

<sup>30</sup> E. ZENGER, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 2. Aufl. 1992; vgl. die Zusammenfassung seiner These: DERS., Wie soll die Kirche die jüdische Bibel lesen? Von der Bedeutung des sogenannten Alten Testaments für Israel und für die Kirche, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 35 (1992) 1–18; demnächst auch in: S. SCHRÖER (Anm. 25).

buch „Dich will ich suchen von Tag zu Tag“<sup>31</sup> Bezug. Zenger stellt das Prinzip christlicher relecture des Psalters, das Wiederlesen im Sinne der Erfüllung durch Christus, insgesamt zur Debatte. Es geht um die Frage, ob Christen den Psalter in einem anderen als dem „Wortsinn“ lesen müssen (Fischer) oder dürfen (Zenger). Der Dissens besteht hauptsächlich in der unterschiedlichen Beurteilung der Möglichkeit christlicher Adaption atl. Texte für das Gebet.<sup>32</sup> Zenger fragt: „Ob hier nicht aus der selbstgemachten ‚Not‘ (nämlich aus dem Problem, wie denn vorchristliche Gebete zu christlichen werden können) eine noch größere ‚Not‘ entsteht, zumindest wenn der ‚Erfüllungssinn‘ zum System erhoben wird und der Beter zum ‚Herrn‘ des Gottesworts gemacht wird, statt sein demütiger ‚Diener‘ zu sein?“<sup>33</sup>

Die Warnung vor einer starren Systematisierung ist wahrlich zu beherzigen. Aber muß man denn, ja kann man überhaupt auf den Erfüllungssinn verzichten? Zenger weiß sehr wohl, daß das NT mit dem Erfüllungssinn arbeitet, daß Erfüllung nach biblischem Sprachgebrauch nicht Suspension des Alten, sondern „Bestätigung, Bekräftigung und Besiegelung“<sup>34</sup> bedeutet. Und er verdeutlicht das selbst u.a. an der Emmauserzählung (Lk 24, 13–35), wo Jesus den Jüngern darlegt, „was in der gesamten Schrift über ihn geschrieben steht“: „Er legt ihnen nicht das Alte Testament aus, sondern er legt sich selbst aus – im Horizont des Alten Testaments. Ohne Rückbindung an das Alte Testament ist Jesus nicht zu begreifen.“<sup>35</sup> Unklar bleibt, wie sich Vers 32 mit der Behauptung Zengers, Jesus habe nicht das Alte Testament ausgelegt, verträgt; denn dort heißt es: „Brannte uns nicht das Herz in der Brust, als er unterwegs mit uns redete und uns den Sinn der Schrift erschloß?“ Ist die Erschließung des Schriftsinnes keine Schriftauslegung?

Wie auch immer: Festzuhalten ist, daß eine christologische Engführung des Alten Testaments weder Juden noch Christen etwas nützt. Zenger ist Recht zu geben, wenn er sagt: „Weder haben sich alle alttestamentlichen Verheißungen in Jesus erfüllt noch lassen sich umgekehrt alle neutestamentlichen Aussagen über Jesus alttestamentlich untermauern. Beide

<sup>31</sup> Vgl. B. FISCHER, *Dich will ich suchen von Tag zu Tag. Meditationen zu den Morgen- und Abendpsalmen des Stundenbuches*, Freiburg-Basel-Wien 1985.

<sup>32</sup> Die Arbeitstagung der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie (IAH) 1991 in Leuven war dem Psalmengebet gewidmet. Vgl. den Sonderband: PSALMEN – schöpferischer Umgang mit Tradition. PSALMS – Creative Use of Tradition. Vorträge und Referate der IAH-Tagung in Leuven (=IAH Bulletin Nr. 20), Groningen 1992.

<sup>33</sup> ZENGER, *Das Erste Testament* (Anm. 30) 40.

<sup>34</sup> ZENGER, *Das Erste Testament* (Anm. 30) 126.

<sup>35</sup> ZENGER, *Das Erste Testament* (Anm. 30) 128.

haben, gerade unter den Kategorien Verheißung – Erfüllung, einen Überschuß, der nicht nivelliert werden darf.“<sup>36</sup> Wer diesen Überschuß bejaht, steht nicht ständig unter dem Zwang, den christologischen Erfüllungsgedanken finden zu müssen. Gerade dies aber führt Balthasar Fischer in seinem von Zenger kritisierten Buch vor, wenn er dort vier verschiedene Stufen des Erfüllungssinnes unterscheidet. Die erste Stufe bleibt ganz auf der atl. Ebene, wobei für den christlichen Beter bzw. für die christliche Beterin die Differenz besteht, daß der Gott der Psalmen für ihn bzw. für sie der „Vater unseres Herrn Jesus Christus ist und auf dem Weg über Jesus Christus als Mittler erreicht wird.“<sup>37</sup> Es handelt sich um die im christlichen Kontext unumgehbare Christozentrik des Betens, die Juden und Christen voneinander unterscheidet. Niemand muß weiter gehen, doch liegt es aufgrund ntl. Bezüge (der Psalter ist bekanntlich das meistzitierte Buch des „Ersten“ im „Zweiten“ Testament) nahe, die anderen Weisen christlicher relecture, „*Psalmus vox Christi*“ (Christus als sprechendes Ich im Psalm) und „*Psalmus vox de Christo*“ (Christus als Objekt der Rede im Psalm) zu verinnerlichen.

Schließlich ist doch unverkennbar, daß Fischer für die vierte Weise christologischer relecture eine besondere Vorliebe hat: „*Psalmus vox Ecclesiae ad Christum*“. Hier wie auch bei der „*vox de Christo*“ finden wir nach den Meditationen einzelner Psalmverse nicht an Gott gerichtete Gebete, sondern Christus-Orationen.<sup>38</sup> Diese Psalmorationen sind neben den Antiphonen und Psalmtiteln sowie der Doxologie „*Gloria Patri*“ Hilfsmittel zur christlichen relecture. Sie schlossen im alten monastischen Stundengebet das Hören (in *directum*) bzw. das Singen des Psalms (antiphonal bzw. *responsorial*) nach der Doxologie und einer Phase der Stille (mit *prostratio*) ab.<sup>39</sup> Bei einem solchen Vollzug war ein Spielraum gewährleistet, der eine vorschnelle Vereinnahmung verhinderte. Durch das

<sup>36</sup> ZENGER, Das Erste Testament (Anm. 30) 126.

<sup>37</sup> FISCHER, Dich will ich suchen von Tag zu Tag (Anm. 31) 16.

<sup>38</sup> Bei Fischer stehen die an Christus gerichteten Orationen im Zahlenverhältnis 2:1 in bezug auf die an den Vater gerichteten. Das derzeitige Stundenbuch kennt keine Psalmengebete im Unterschied zu der Vorauspublikation: Liturgische Institute Salzburg, Trier, Zürich (Hg.), Neues Stundenbuch. Ausgewählte Studentexte für ein künftiges Brevier, Bd. 1, Einsiedeln-Zürich-Freiburg-Wien 1970. Auch hier gibt es eine große Zahl von an Christus gerichteten Orationen, wenn auch nicht in so starkem Maße wie bei Fischer; ähnliches gilt für: Sing-Psalter. Alle 150 Psalmen. Zum Singen eingerichtet von Heinrich Rohr. Mit Einführungen und Psalmenorationen herausgegeben von G. DUFFRER u.a., Freiburg 1982.

<sup>39</sup> Vgl. A. GERHARDS, „*Benedicam Dominum in omni tempore*“. Geschichtlicher Überblick zum Stundengebet, in: M. KLÖCKENER / H. RENNINGS (Hg.), Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe, Freiburg u.a. 1989, 3–33, hier 18.



wieder und wieder Meditieren (*ruminatio*) der Psalmen wurden diese in ihrem innersten Sinn erfaßt und zugleich christologisch entschlüsselt, ohne daß daraus ein „Generalschlüssel“ wurde (wie Zenger argwöhnt). Aus dieser „*ruminatio*“ ist eine der großen abendländischen Kulturleistungen entstanden, der Gregorianische Choral, der (wie heutige Choralforschung uns lehrt) nichts anderes ist als die Erschließung des Logos, des „Sinns“ (vor allem) der Psalmen in der lebendigen Christusbegegnung der Liturgie.<sup>40</sup>

## 2. Die Improperien des Karfreitags

Das zweite hier vorgestellte Beispiel, diesmal ein determinierter Text, ist in erster Linie wegen seiner Brisanz im jüdisch-christlichen Dialog ausgewählt. In den Improperien spielt freilich auch durch Kompilation verschiedener Gesänge die Anrede Christi eine Rolle. Im Unterschied zu den textlich (weitgehend) intakt übernommenen Psalmen, bei denen es um *Deutung* ging, handelt es sich hier um *Dichtung*, die freilich weitgehend auf atl. Texten basiert.

Hansjörg Auf der Maur bezeichnet die Improperien als „Anklagen, Tadelreden des am Kreuze erhöhten Herrn, wobei den Wohltaten des Erhöhten, vor allem den Heilstaten des präexistenten Logos während des Auszugs aus Ägypten, die Untaten seiner Gemeinde (in der Passion) gegenübergestellt werden.“<sup>41</sup> Die Improperien sind in ihren verschiedenen Traditionssträngen in Ost und West sowie in der jüdischen Tradition während der vergangenen Jahrzehnte ausführlich untersucht worden.<sup>42</sup>

Die auch im jetzigen Meßbuch enthaltenen Improperien sind aus drei unterschiedlichen Stücken zusammengesetzt, so erstmals in den gedruckten Missalien des 15. Jh.: ein dreistrophiger erster Improperientext „popule

<sup>40</sup> Vgl. G. JOPPICH, Die rhetorische Komponente in der Notation des Codex 121 von Einsiedeln, in: O. LANG (Hg.), Codex 121 Einsiedeln. Kommentar, Acta humaniora, VCH Verlagsgesellschaft mbH, 1991, 119–188, bes. 177 f.

<sup>41</sup> H. AUF DER MAUR, Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr, GdK 5, Regensburg 1983, 111.

<sup>42</sup> Vgl. die Literatur bei AUF DER MAUR (Anm. 41) 107, ferner: E. WERNER, Zur Textgeschichte der Improperia, in: M. Ruhnke (Hg.), Festschrift Bruno Stäblein zum 70. Geburtstag, Kassel 1967, 274–286; W. SCHÜTZ, „Was habe ich dir getan, mein Volk?“ Die Wurzeln der Karfreitagsimproperien in der alten Kirche, in: JLiH 13 (1968) 1–38; V. GROSSI, Melitone di Sardi, Peri Pascha 72–99, 523–763 (Sull'origine degli Improperia nella liturgia del Venerdì Santo), in: Centro di studi sul teatro medioevale e rinascimentale (Hg.), Dimensioni drammatiche della liturgia medioevale. Atti del I convegno di studio. Viterbo, 31 maggio, 1–2 giugno 1976, Città di Castello 1977, 203–216; J.H.M. POORTHUIS, De Improperia en het jodendom, in: Jaarboek voor Liturgie-Onderzoek 5 (1989) 137–163; engl. Übers.: DERS., The Improperia and Judaism, in: QL 72 (1991) 1–24.



meus“, das Trishagion und ein neunstrophiger zweiter Improperientext mit der Struktur „Ego te – et tu“. Die ersten Improperien verbanden sich seit dem 9. Jh. mit dem Trishagion. Das Textmaterial macht Anleihen aus Micha 6, 3–4 und Jes 5,1–7. Die erste Strophe lautet:

(Zwei Kantoren vom Chor 1): *Popule meus, quid feci tibi? Aut in quo contristavi te? Responde mihi. Quia eduxi te de terra Aegypti: parasti Crucem Salvatori tuo.*

(Chor 1) *Hagios o Theos*

(Chor 2) *Sanctus Deus*

(Chor 1) *Hagios Ischyros*

(Chor 2) *Sanctus Fortis*

(Chor 1) *Hagios Athanatos, eleison hemas*

(Chor 2) *Sanctus Immortalis, miserere nobis*

Auch hier ist der Angeredete wie beim Kyrie der Meßfeier Christus. Die trinitarische Deutung ist in beiden Fällen sekundär.<sup>43</sup>

Der verherrlichte Christus wird im Trishagion als „Gott“ bezeichnet, wie schon vorher der Person des präexistenten Logos atl. Heilstaten (vgl. Hebr 1,10–13), hier das Exodusereignis, zugeschrieben werden: „Aus der Knechtschaft Ägyptens habe ich dich herausgeführt“. Das Spannungsmoment liegt in der „Gegenleistung“ des angeredeten Volkes: „Du aber bereitest das Kreuz deinem Erlöser“.

Was ist der Sinn dieser Kompilation? Durch die dialogische Form entsteht eine in der Liturgie sonst seltene Dramatisierung.<sup>44</sup> Der anklagenden Tadelrede wird im Trishagion preisendes Bekenntnis und bittende Huldigung entgegengesetzt – eine psychologisch durchaus verständliche Reaktion.

Es stellt sich damit die Frage, an wen die Anklagen auch der zweiten, noch stärker dialektisch aufgebauten Improperienreihe gerichtet sind. Ist es Israel oder die Kirche? Nach Marcel Poorthuis wird das Volk „in the present“ angeredet, und es ist identisch mit dem Volk, das sich undankbar gegenüber den Wohltaten erweist.<sup>45</sup> Damit kommt – nach übereinstimmender Meinung der Autoren – nur die Kirche in Frage. Klemens Richter resümiert: „In der liturgischen Feier weiß sich die christliche Gemeinde, die bußfertig das Kreuz verehrt, als jene, die das Heil erfährt und dennoch

<sup>43</sup> Vgl. GERHARDS, *Gregoriosanaphora* (Anm. 10) 213–225 (zum Trishagion); J. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia I* (Anm. 22) 439 f (zum Kyrie eleison); dazu FISCHER, *Vom Beten zu Christus* (Anm. 5) 95.

<sup>44</sup> Nach Vittorino Grossi handelte es sich beim Trishagion ursprünglich nicht um eine Volksakklation im Sinne einer Antwort, sondern um eine Intervention von Subdiakon und Diakon in der Art des Chors im griechischen Theater, der das Gehörte kommentiert und beurteilt; vgl. GROSSI (Anm. 42) 216.

<sup>45</sup> POORTHUIS 1991 (Anm. 42) 21.

„jetzt den Sohn Gottes noch einmal ans Kreuz“ schlägt (Hebr 6,6). Die Anklagen richten sich also an die versammelte Gemeinde, die im Trishagion ihre Huldigung ausruft: „Heiliger, unsterblicher Gott, erbarme dich unser.“<sup>46</sup>

Hier stellen sich zwei Probleme. Das eine betrifft auf inhaltlicher Ebene die Zuschreibung alttestamentlicher Heilstaten an Christus – ein in der Patristik verbreiteter Topos. Handelt es sich dabei nicht doch um einen „Christomonismus“, durch den Israel substituiert oder zumindest schlichtweg vereinnahmt wird?<sup>47</sup> Das zweite betrifft die antijüdische Polemik, die zwar im Unterschied zu den Quellen (Melito von Sardes) und parallelen Traditionssträngen (byzantinische Troparien) im Text der römischen Improperien explizit nicht enthalten ist, wohl aber durchgehört werden kann, wie die Deutungs- und Anwendungsgeschichte der römischen Improperien zeigt.<sup>48</sup> Dies könnte einen ähnlich radikalen Eingriff notwendig erscheinen lassen wie im Falle der „Fürbitte für die Juden“ derselben Karfreitagsliturgie, welcher Hans Hermann Henrix zu der anerkennenden Bezeichnung „kühne Liturgie“ veranlaßte.<sup>49</sup> Hansjörg Auf der Maur bringt die Frage auf den Punkt und beantwortet sie zugleich: „Der gemeinsame atl Wurzelgrund und die engen Beziehungen der jüdischen und christlichen Improperientradition zueinander sollte vor dem Fehlurteil bewahren, die Improperien hätten in der Liturgie keine Berechtigung. Sie bringen im Gegenteil auf besonders eindrückliche Weise das stete Versagen der (jüdischen wie christlichen) Gemeinden gegenüber dem heilschaffenden Gott zum Ausdruck.“<sup>50</sup>

Es bleibt am Ende die Frage: Dürfen Christen und Christinnen zu Christus beten?

<sup>46</sup> RICHTER, Ostern als Fest der Versöhnung (Anm. 18) 79.

<sup>47</sup> Vgl. dazu ZENGER, Das Erste Testament (Anm. 30) 198–205, hier bes. 200 Anm. 225.

<sup>48</sup> Noch am 6.9.1992 konnte ich in einer Meßfeier hören, wie ein Priester im (anscheinend selbstverfaßten) Hochgebet, offensichtlich in Anlehnung an die Improperien, sagte, daß Jesus Christus durch sein eigenes Volk die Todesqualen am Kreuz erlitten habe – die eigentliche Bedeutung der Improperien vor dem Hintergrund von Hebr 6,6 war dem Verfasser des Textes anscheinend unbekannt.

<sup>49</sup> Vgl. H. H. HENRIX, Kühne Liturgie. Zur neuen Karfreitagsfürbitte für die Juden, in: Gottesdienst 12 (1978) 37; zu den Fürbitten insgesamt: A. GERHARDS, Die Großen Fürbitten am Karfreitag und die Interzessionen des Eucharistischen Hochgebets als Spiegel des Selbstverständnisses der Kirche, in: N. KLIMEK (Hg.), Universalität und Toleranz. Der Anspruch des christlichen Glaubens, FS Georg Bernhard Langemeyer, Essen 1989, 111–126; DERS., Universalität und Toleranz. Die Großen Fürbitten am Karfreitag als Maßstab christlichen Glaubens, Betens und Handelns: Gottesdienst 24 (1990) 41–43.

<sup>50</sup> AUF DER MAUR (Anm. 41) 111.

Meine Antwort lautet: Sie haben es immer getan und werden es immer tun. Es ist die Sprache der Liebe, die man theologisch nicht unterbinden darf<sup>51</sup>; wohl aber kann und muß man den Blick der Betenden weiten. Die grundsätzliche Bejahung des „ad Christum“ bedeutet also nicht, daß man die zweifellos existierenden theologischen Probleme, die mit der Veränderung der „theozentrischen“ Gottesanrede zusammenhängen, ignorieren dürfte. Im Zeitalter jüdisch-christlichen Dialogs ist die Frage mit neuer Radikalität zu stellen. Bedarf es, wie Markus Roentgen fragt, „eines Perspektivenwechsels von einer selbstgewissen, geschlossenen Christologie zu einer suchenden Christologie“<sup>52</sup>? Aus heutiger Perspektive ist die liturgische Überlieferung des Ostens und Westens nicht fraglos weiterzutradieren. Im Falle der Fürbitte für die Juden hat man Konsequenzen gezogen. Schwierig ist es, wenn der biblische Text, der ja die Grundlage aller Liturgien bildet, selbst zur Debatte steht. Dies gilt z.B. in bezug auf die Bewertung der Septuaginta mit ihren christlichen Zusätzen<sup>53</sup> und vor allem der „Jahwe-Kyrios-Christus-Gleichung“<sup>54</sup>. Besondere Probleme gibt auch das vierte Evangelium mit seiner antijüdischen Tendenz auf, wobei dieses Evangelium wiederum für das rechte Verständnis des Betens zu Christus von hoher Bedeutung ist. Denn der vierte Evangelist läßt Jesus die Worte sprechen: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14,9; vgl. 20,28), zugleich aber auch: „Der Vater ist größer als ich“ (Joh 14,28). So bleibt die Christozentrik selbst des Evangeliums mit der weitestgehenden Verherrlichung Jesu eingebunden in eine Theozentrik<sup>55</sup> oder, wenn man will, „Theo-teleologie“, die Maßstab für das Beten der Kirche ist und bleibt.

<sup>51</sup> Anders wohl KRANEMANN 56: „Auch wenn man theologisch in dem allein an Christus gerichteten Gebet die Vollgestalt des Bekenntnisses zum einen Gott erkennen kann, gilt doch für die Gebetssprache wie für alles menschliche Sprechen: ‚Die Sprache soll die Gedanken offenbaren, nicht verbergen.‘ Die Sprache des christlichen Gebets muß deutlich aussprechen, an wen sich die betende Gemeinde richtet. Die kirchlichen Dokumente nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil sagen dies mit wünschenswerter Klarheit. Die Liturgiepraxis wird dieses theologische Programm in manchen Fällen noch einlösen müssen.“

<sup>52</sup> M. ROENTGEN, Alles verstehen hieße alles verzeihen... Prolegomena zu Anlaß und Unmöglichkeit von theologischen Reflexionen nach Auschwitz. Ein Versuch, Bonn 1991, 117 f.

<sup>53</sup> Die Diskussion um die Kanonbildung ist z.Zt. in vollem Gange; vgl. C. DOHMEN / M. OEMING, Biblischer Kanon warum und wozu? Eine Kanontheologie, QD 137, Freiburg-Basel-Wien 1992.

<sup>54</sup> Vgl. dazu FISCHER, Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche (Anm. 4) 22.

<sup>55</sup> Dies bejaht auch B. FISCHER unter Bezug auf ein Augustinus-Zitat, das das „ad Christum“ dem „ad Patrem“ zuordnet: Fischer, Vom Beten zu Christus (Anm. 5) 97.

# Die Feier der Sakramente in der Sprache des Volkes

## *Zur Ritualereform vor dem Zweiten Vaticanum\**

Das Zweite Vatikanische Konzil hat im dritten Kapitel der „Konstitution über die heilige Liturgie“ die Feier der Sakramente und der Sakramentalien behandelt. Unter den insgesamt 23 Artikeln dieses Teils wurde der Art. 63 sofort als besonders wichtig erkannt<sup>1</sup>. In der damaligen Situation haben selbst die Mitautoren der Konstitution es als kleine Sensation empfunden, daß das Konzil vorbehaltlos den Weg freigab für eine uneingeschränkte Verwendung der Volkssprache bei der Feier der Sakramente. Auch der bis dahin unbestrittene Grundsatz, die *verba essentialia* müßten in jedem Fall lateinisch bleiben, fiel buchstäblich in letzter Minute. Art. 63a nimmt keinen Teil einer sakramentlichen Feier aus, wenn er bestimmt: „Bei der Spendung der Sakramente und Sakramentalien kann die Muttersprache gebraucht werden“ – also auch bei der *forma sacramenti*. Auch und gerade die sakramentalen Worte dürfen und sollen die Gnade verkünden, die das Sakrament mitteilt. Es waren vor allem Bischöfe aus den Missionsländern, die in der Konzilsaula das Tabu der lateinischen Sprache bei der Spendeformel hinterfragten und mit Erfolg für seine Aufgabe eintraten.

Eine zweite, nicht weniger gewichtige Reformbestimmung enthält der zweite Absatz dieses Artikels (SC 63b). Er erkennt den Bischofskonferenzen auf dem Sektor des Rituale nicht nur ein Übersetzungsrecht, sondern auch ein Akkommodationsrecht zu; sie dürfen ortskirchliche Ritualien erarbeiten lassen und mit Zustimmung des Apostolischen Stuhls einführen, die nicht nur ganz in der Landessprache abgefaßt sind, sondern auch die römischen Modellriten den pastoralen Bedürfnissen des jeweiligen Sprachgebiets anpassen (*singularum regionum necessitatibus... accomodata*). Das Konzil hat damit grundsätzlich ein dezentralisiertes Ritualerecht grundgelegt. Bedauerlicherweise hat der CIC 1983 (c. 838. 841) versucht, diese bischöfliche Erstzuständigkeit wieder auf ein bloßes Übersetzungs-

\* Es handelt sich bei dem folgenden Beitrag um einen Gastvortrag, den der Verfasser am 16. Oktober 1991 im Pastoralliturgischen Institut der Katholischen Universität Lublin in Oppeln gehalten hat; für den Druck wurden die Anmerkungen hinzugefügt.

<sup>1</sup> Vgl. z. B. die Kommentare von J. A. JUNGSMANN SJ in: LThK Erg. Bd. I (Freiburg i. Br. 1966) 64 f. und E. J. LENGELING in: Lebendiger Gottesdienst 5/6 (Münster 1964) 138–140.



recht einzuschränken; der Apostolische Stuhl allein – so der Codex – bestimmt die zulässigen Grenzen der Abweichung von den römischen Modellriten<sup>2</sup>.

In der hohen Zeit der Liturgischen Bewegung vor und während des Zweiten Weltkriegs sowie im letzten Jahrzehnt vor dem Konzil spielte in den europäischen Ländern die Frage einer Adaptatio des Rituals der Sakramentspendung an die Bedürfnisse der Ortskirchen keine erkennbare Rolle. Alle Erwartungen und Reformbemühungen konzentrierten sich auf die Sprachenfrage. So ist die Geschichte der Reform der Sakramentengottesdienste vor dem Zweiten Vaticanum, die mit der revidierten Neuausgabe des *Rituale Romanum* (= RRoM) von 1925 in ihre aktive Phase eintrat<sup>3</sup>, in erster Linie eine Geschichte des Ringens um mehr Volkssprachlichkeit bei der Feier der Sakramente und Sakramentalien.

## I. Die theologischen Grundlagen

Die Forderung nach der Feier der Sakramente in der jeweiligen Landessprache erwuchs aus theologischen Wurzeln. Im Hintergrund steht das in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts neuerwachte Kirchenbewußtsein. 1922 schrieb Romano Guardini sein berühmt gewordenes Wort: „Die Kirche erwacht in den Seelen!“<sup>4</sup> Und gut 30 Jahre später bemerkte er rückblickend: „Die Kirche ist es, die in der Liturgischen Bewegung mit Ehrfurcht und Freude neu entdeckt wurde. Nachdem lange Zeit hindurch das religiöse Leben vor allem im individuellen Bereich gesehen worden war, wurde man der Weite und des Reichtums inne, die sich im Mitvollzug des *actus ecclesiae* erschließen.“<sup>5</sup> Mit dem *actus ecclesiae* meint der große Wegbereiter und Wegbegleiter der Liturgischen Bewegung in Deutschland die Liturgie. Dort, wo man wieder ein Gespür für die beglückende Tatsache bekommen hatte, Glied am mystischen Leib Christi, der Kirche, zu sein, mußte der Wunsch erwachen, den Gottesdienst der Kirche verstehend und tätig mitzufeiern. Junge Christen vor allem verlangten damals ungeduldig nach liturgischen Feierformen, in denen das Zusammenwirken von Priester und Gläubigen im heiligen Dienst erfahrbar wurde. Sie wollten nicht länger eine bloße Klerusliturgie, sondern suchten

<sup>2</sup> Vgl. R. KACZYNSKI, Liturgie und Recht: Gottesdienst 17 (1983) 41–43; H. KRÄTZL, Ebenen liturgischen Rechtes: LJ 33 (1983) 54–67.

<sup>3</sup> Sie war ausgelöst worden durch das Erscheinen des CIC 1917 und dessen in die liturgischen Bücher zu übernehmenden liturgierechtlichen Bestimmungen; Näheres dazu im übernächsten Abschnitt dieses Beitrags.

<sup>4</sup> R. GUARDINI, Vom Erwachen der Kirche in der Seele: Hochland 19 (1922) 257–267.

<sup>5</sup> DERS., Papst Pius XII. und die Liturgie: LJ 6 (1956) 125–138, hier 129.



das Erlebnis froher und lebendiger Gottesdienstgemeinschaft. Nicht stumme Zuschauer, sondern Volk Gottes um den Altar wollten sie sein, mitbetend und mitopfernd.

Das 1903 erstmals ausgesprochene Wort Papst Pius' X. (1903–1914) von der „*actuosa participatio*“ aller Gläubigen an den heiligen Mysterien und am öffentlichen Gebet der Kirche<sup>6</sup> war zunächst nur in kleinen Zirkeln katholischer Akademiker gehört worden. Nach dem Ersten Weltkrieg aber wurde es in Deutschland von der katholischen Jugend begeistert aufgegriffen und durch sie in die Pfarrgemeinden vermittelt. Erst aus dem neuerwachten Bewußtsein der Gläubigen: Wir sind die Kirche! wird das ungestüme Drängen jener Zeit nach mehr Volkssprache in der Liturgie verständlich. Wenn eine lebendige Gebetsgemeinschaft von Priester und Gläubigen bei der Meßfeier und der Feier der übrigen Sakramente wachsen sollte, dann mußte das Hindernis der lateinischen Sprache überwunden werden.

Man hat zu diesem Zweck zunächst den Weg von Übersetzungen beschritten. Es begann die große Zeit der Volksmeßbücher und der Laienbreviere. Das konnte nicht mehr als eine Notlösung sein. Das Natürlichste und Nächstliegende wäre die Praxis gewesen, die das Zweite Vaticanum uns endlich gebracht hat: Priester und Gemeinde loben gemeinsam in der allen verständlichen Muttersprache Gott, der – wie der weise Papst Johannes VIII. den Slawenaposteln Cyrill und Methodius schon vor mehr als einem Jahrtausend schrieb – alle Sprachen zu seinem Lob geschaffen hat<sup>7</sup>.

## II. Reform der Diözesanritualien nach dem Erscheinen der Neuausgabe des RRom 1925

Mitte der 20er Jahre bot sich die Chance, wenigstens in einem besonders volksnahen Teilbereich des gottesdienstlichen Lebens dem Ziel einer volkssprachlichen Liturgie näherzukommen: auf dem Sektor der Sakramentengottesdienste, des Begräbnisses und der übrigen Sakramentalien, in dem Bereich also, den das Rituale ordnet. 1925 war nämlich eine revidierte

<sup>6</sup> Es findet sich im Motu proprio des Papstes „Tra le sollecitudini“: AAS 36 (1903/04) 329–339; deutsche Fassung in: H. B. MEYER SJ./R. PACIK (Hg.), Dokumente zur Kirchenmusik unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes, Regensburg 1981, 23–34, hier 25.

<sup>7</sup> Vgl. dazu die Ausführungen von A. GERHARDS, Theologische Aspekte des volkssprachlichen Gottesdienstes: LJ 34 (1984) 131–144, bes. 136 f.; s. auch den in Anm. 29 angeführten Aufsatz von D. KNIEWALD (bes. S. 33 f.).

Editio typica des *Rituale Romanum* erschienen<sup>8</sup>. Der CIC von 1917 hatte eine solche nötig gemacht. Der Codex und die neue Stammausgabe des *RRom* veranlaßten ihrerseits die Neubearbeitung der Diözesanritualien, die bekanntlich liturgierechtlich bloße Appendices zum *RRom* waren. So markiert das Jahr 1925 den Beginn einer intensiven Ritualreform in vielen Bistümern oder auch – wie etwa in Polen<sup>9</sup> – auf nationaler Ebene. Dabei hat man in unterschiedlichem Ausmaß versucht, der Volkssprache in den diözesanen Neubearbeitungen mehr Raum zu geben. Rom zeigte sich in diesem Punkt durchaus entgegenkommend. Die Ritenkongregation gestand ohne erkennbare Schwierigkeiten zu, was die Bischöfe erbaten.

Die Wünsche der Bittsteller gingen, was das Maß der Volkssprachlichkeit bei der Feier der Sakramente betrifft, freilich weit auseinander. Die polnischen Bischöfe begnügten sich mit einem Minimum. Das von ihnen 1927 zur Approbation vorgelegte Einheitsrituale für alle polnischen Diözesen sah die Muttersprache bei der Taufe nur für die Dialoge mit den Paten und für das Glaubensbekenntnis vor. Bei der Trauung geht der Anteil der Volkssprache ebenfalls nicht über das unbedingt Notwendige hinaus. Die Spendung der Krankensalbung, der Kranken- und Sterbekommunion sowie die Sterbebegleitung kennen nur lateinische Texte; lediglich die Allerheiligenlitanei mit einigen Annexgebeten wird in diesem Zusammenhang in der Volkssprache geboten. Das Begräbnis ist ganz lateinisch. Das gilt auch mit wenigen Ausnahmen (etwa für die Segnung anlässlich eines Ehejubiläums) für das Benedictionale, während das Processionale die regionalen Traditionen stärker berücksichtigt und der polnischen Sprache größeren Raum gibt. Hervorgehoben zu werden verdient, daß dort, wo die Volkssprache vorgesehen ist, in vorbildlicher Toleranz nach dem polni-

<sup>8</sup> Zur 1925 erschienenen Neubearbeitung des *RRom* vgl. P. BATTISTINI, *Ritualis Romani nova editio Vaticana: Ephemerides liturgicae* 39 (1925) 221. 246–249. 287–291. 308–314. 341–345. 378–390; zu der anschließenden Reform der Diözesanritualien im deutschsprachigen Raum vgl. A. HEINZ, *Liturgiereform ohne Rom. Ein unbekanntes Kapitel aus der Vorgeschichte des deutschen Einheitsrituales* (1950), in: H. HAMMANS u. a. (Hg.), *Geist und Kirche. Studien zur Theologie im Umfeld der beiden Vatikanischen Konzilien* (Gedenkschrift H. Schauf), Paderborn 1990, 115–163, hier 116–120. Eine Übersicht über die nach 1925 erschienenen Ausgaben bietet die *Rituale-Bibliographie* von M. Probst: DERS., *Der Ritus der Kindertaufe* (TThSt 39), Trier 1981, 255–288. Vgl. jetzt vom gleichen Autor: *Bibliographie der katholischen Ritualendrucke des deutschen Sprachbereichs. Diözesane und private Ausgaben* (LQF 74), Münster 1993.

<sup>9</sup> *Rituale Romanum Pauli V Pontificis Maximi editum aliorumque Pontificum cura recognitum atque auctoritate Ssmi. D. N. Pii Papae XI ad normam C.I.C. accomodatum Ecclesiis Poloniae adaptatum et ab eodem Ser. D. N. Pio Papa XI approbatum. Editio typica* (Kattowitz 1927).

schen Text jeweils auch die deutsche, französische, litauische und russische Fassung ausgedruckt ist.

Auf einer ähnlich minimalistischen Linie bewegte sich in Deutschland das Kölner Diözesanrituale von 1929<sup>10</sup>. Andere deutschsprachige Diözesen verlangten und erhielten mehr. Das in dieser Hinsicht wohl fortschrittlichste war das 1929 für die österreichische Diözese Linz approbierte Rituale. In erstaunlich weitem Ausmaß berücksichtigte auch das Breslauer Rituale 1929<sup>11</sup> die Volkssprache. Mit Ausnahme der Exorzismen und der Spendeformel bot es den ganzen Taufordo deutsch bzw. polnisch. Das gilt auch für den Muttersegen, die Trauung, die Krankenkommunion, die Krankensalbung und die Sterbebegleitung. Auch das Begräbnis durfte ganz in deutscher oder polnischer Sprache gehalten werden. Das Rituale enthält außerdem zahlreiche Litaneien, Andachten und Gebete in der Volkssprache. Der dem Anteil des Deutschen entsprechende Anteil der polnischen Sprache war im Breslauer Diözesanrituale von 1929 also viel bedeutender als im polnischen Einheitsrituale von 1927. In der Nachbardiözese Kattowitz gab man sich offenbar mit dem Minimum des polnischen Einheitsrituales denn auch nicht zufrieden. Das 1937 in Kattowitz gedruckte Rituale Parvum<sup>12</sup> hat über die polnisch und deutsch gebotenen Dialoge bei Taufe und Trauung hinaus auch polnische Texte aufgenommen bei der Krankenkommunion sowie für das Gebet mit Kranken und Sterbenden. Es enthält außerdem mehrere Litaneien mit den dazugehörigen Annexgebeten sowie Formulare für Volksandachten (40stündiges Gebet, Herz-Jesu-Weihe, Christ-Königs-Gebet) in polnischer Sprache.

Im Gegensatz zu Polen kam es in Deutschland und Österreich bei der Neubearbeitung der Diözesanritualien Ende der 20er und Anfang der 30er Jahre nicht zu einer interdiözesanen Zusammenarbeit. Jedes Bistum arbeitete für sich und legte sein Rituale getrennt in Rom vor. Da es keine Absprache untereinander gegeben hatte, war das Maß der Volkssprache von Rituale zu Rituale sehr unterschiedlich. Das führte dazu, daß in Bistümern, in denen das Bistumsrituale fast ganz lateinisch geblieben war, viele Seelsorger nicht das eigene Rituale, sondern das einer anderen Diözese benutzten, das in punkto Volkssprache großzügiger war. Nicht wenige stellten sich auch eigenmächtig ihre deutschen Privatritualien zusammen.

<sup>10</sup> *Collectio Rituum a Sancta Sede Apostolica in usum Archidioecesis Coloniensis approbatorum* (Köln 1929); vgl. HEINZ, Liturgiereform (Anm. 8) 117.

<sup>11</sup> *Appendix ad Rituale Romanum pro Dioecesi Wratislaviensi. Jussu et approbatione Adolphi Cardinalis Bertram Principis-Episcopi Wratislaviensis edita* (Breslau 1929); vgl. HEINZ, Liturgiereform (Anm. 8) 148–150.

<sup>12</sup> *Rituale Parvum continens Excerpta e Rituali Romano a Ser. D. N. Pio Papa XI pro Polonia approbato, quae Clero saepius usui sunt necessaria* (Kattowitz 1937).

Sie rechtfertigten dieses Vorgehen unter anderem mit dem Hinweis auf die damalige pastorale Notsituation des nationalsozialistischen Kirchenkampfes. Seit 1933 hatte der nationalsozialistische Staat der Kirche in Deutschland nach und nach alle Betätigungsfelder außerhalb der Kirchenmauern genommen. Der Kirche war nur noch ihr Innerstes, der Gottesdienst, geblieben. Die Liturgie mußte den Gläubigen die nötige Widerstandskraft gegen die glaubensfeindliche nationalsozialistische Propaganda geben. Deshalb schien es dringend geboten, die liturgischen Feiern wenigstens in den starken Zeiten des Lebens, anlässlich der Taufe, der Eheschließung und der Beerdigung, in einer dem Volk verständlichen Sprache zu feiern. In Rom hatte man großes Verständnis für dieses pastorale Anliegen. So approbierte am 30. März 1939 die Ritenkongregation beispielsweise ein neues Rituale für die Diözese Ermland (Warmia)<sup>13</sup>, das mit Ausnahme der sakramentalen Worte die Volkssprache (deutsch und polnisch) nahezu uneingeschränkt bei der Feier der Sakramente und Sakramentalien zuläßt. Auch volkssprachliche Gesänge (Kirchenlieder)<sup>14</sup> wurden darin als feste Bestandteile bestimmter liturgischer Feiern anerkannt.

### III. Ritualereform ohne Rom

Die erstaunlich fortschrittliche „*Collectio Rituum in usum cleri Dioecesis Warmiensis*“ von 1939 war einvernehmlich mit Rom eingeführt worden. Um die gleiche Zeit unternahmen einige deutsche Diözesen eine Ritualereform an Rom vorbei<sup>15</sup>. Ohne vorherige Rücksprache mit der Ritenkongregation führten der Bischof von Aachen, der Apostolische Administrator von Innsbruck, Bischof Splett von Danzig und Kulm sowie die Bischöfe von Hildesheim und Trier neue Diözesanritualien ein. Ihre Formulare waren bis auf geringfügige lateinische Reste ganz deutsch gehalten. Führend bei diesen Vorgängen war die Diözese Trier, deren

<sup>13</sup> *Collectio Rituum in usum cleri Dioecesis Warmiensis ad instar Appendicis Ritualis Romani cum approbatione S. R. C. jussu et auctoritate Ill. ac Rev. D. Maximiliani Kaller Dei et Apostolicae Sedis gratia Episcopi Warmiensis edita* (Regensburg 1939).

<sup>14</sup> Mit der Aufnahme von Kirchenliedern setzt das Ermländische Diözesanrituale 1939 eine bemerkenswerte Eigentradition fort; vgl. A. HEINZ, Muttersprachliche Gesänge in der ermländischen Agende von 1733: Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands 40 (1980) 7–19. Das Rituale von 1939 enthält Hinweise auf 54 namentlich genannte deutsche (und polnische) Kirchenlieder.

<sup>15</sup> Vgl. dazu ausführlich meinen in Anm. 8 nachgewiesenen Aufsatz; ferner: A. HEINZ, Liturgiereform vor dem Konzil. Die Bedeutung Pius XII. für die gottesdienstliche Erneuerung, in: J. HORSTMANN (Hg.), Pius XII. Theologische Linien seines Pontifikates, Schwerte 1991, 33–74, hier 56–60.



Generalvikar Heinrich von Meurers (1935–1951)<sup>16</sup> ein großer Förderer der Liturgischen Bewegung in Deutschland war und später nach der Gründung des Deutschen Liturgischen Instituts in Trier (1947) dessen erster Leiter wurde. Pius Parsch lobte in einem 1940 erschienenen Artikel seiner Zeitschrift „Bibel und Liturgie“ die liturgiereformerischen Aktivitäten des Trierer Generalvikars als beispielhaft<sup>17</sup>. Das Bistum Trier bekam in jenen Jahren ein neues Taufrituale und einen deutschen Begräbnisritus, eine gemeindegerechte Form der Firmfeier und Richtlinien für das volkssprachliche Beten und Singen bei der Meßfeier. Als die deutschen Bischöfe 1940 eine Liturgiekommision ins Leben riefen, war der Trierer Generalvikar einer ihrer aktivsten Mitarbeiter.

Es würde zu weit führen, hier die Gründe darzulegen, weshalb es 1940 zur Gründung einer gesamtdeutschen Liturgiekommision gekommen ist<sup>18</sup>. In unserem Zusammenhang ist von Bedeutung, daß dieser Kreis von liturgischen Experten (Jos. A. Jungmann und Romano Guardini gehörten dazu) sich selbst die Aufgabe stellte, dem privaten Wildwuchs und der diözesanen Zersplitterung im Bereich der Sakramentengottesdienste abzu- helfen und ein deutsches Einheitsrituale zu schaffen<sup>19</sup>. Die Federführung bei diesem Projekt wurde dem Trierer Generalvikar übertragen. Die Trierer Teilritualien für Taufe und Beerdigung und der druckfertige Entwurf für die Trauung sollten die Grundlage für die entsprechenden

<sup>16</sup> Zu seiner Person und seiner Bedeutung in der deutschen Liturgischen Bewegung vgl. Th. MAAS-EWERD, Erinnerung an Heinrich von Meurers: LJ 38 (1988) 199–222; A. HEINZ, Heinrich von Meurers (1888–1953). An den Anfängen eines Lebens im Dienst der liturgischen Erneuerung: TThZ 97 (1988) 298–312; DERS., H. v. Meurers (1888–1953). Ein Leben im Dienst der liturgischen Erneuerung: LJ 43 (1993) 94–108; A. THOMAS, Heinrich von Meurers zum Gedächtnis: AmrhKG 6 (1954) 327 f.; J. WAGNER, Heinrich von Meurers zum Gedächtnis: LJ 3 (1953) 5–9.

<sup>17</sup> P. PARSCH, Eine Diözese ordnet ihre Totenliturgie volksliturgisch: Bibel und Liturgie 15 (1940/41) 21–25.

<sup>18</sup> Vgl. dazu bes. Th. MAAS-EWERD, Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich (Studien zur Pastoralliturgie 3), Regensburg 1980, 171–196; J. WAGNER, Liturgisches Referat – Liturgische Kommission – Liturgisches Institut: LJ 1 (1951) 8–14.

<sup>19</sup> Zu seiner Genese vgl. A. STOHR, Vom Werden und von der Bedeutung des Deutschen Rituale, in: Mainzer Universitäts-Reden 15, hg. von L. LENHART, Mainz 1950, 11–34; vgl. ferner B. FISCHER, Grundsätzliches zum neuen Rituale: TThZ 60 (1951) 102–104; A. HEINZ, Liturgiereform (Anm. 8) 162–163; DERS., Pius XII. (Anm. 15) 60–66; B. OPFERMANN, Das neue deutsche Rituale: Bibel und Liturgie 17 (1949/50) 340–344; J. WAGNER, Rituale und Seelsorge heute: Katechetische Blätter 76 (1951) 420–426; D. ZÄHRINGER OSB, Das neue Ritual für Deutschland: Ben. Monatsschrift 26 (1950) 130–135.



Formulare im angestrebten gemeinsamen Rituale für alle deutschen und österreichischen Diözesen bilden.

Von Anfang an stand der Plan unter einem schlechten Vorzeichen. Ausgerechnet ein Priester des Bistums Trier, Pfarrer August Doerner, ließ im Jahr 1941 ohne Imprimatur in einer Auflage von 10 000 Exemplaren ein Buch drucken mit dem Titel: „*Sentire cum Ecclesia*.“<sup>20</sup> Es wurde vom Verfasser allen Bischöfen und Generalvikaren im damaligen Deutschland und den wichtigsten Persönlichkeiten der römischen Kurie zugesandt. In einem Kapitel holte der Autor zu einem Generalangriff gegen die Ziele der Liturgischen Bewegung aus. Insbesondere kämpfte Doerner für den ungeschmälerten Erhalt des Lateins in der Liturgie. Er diffamierte das Streben nach stärkerer Volksbeteiligung bei der Messe als Protestantisierung. Der Gebrauch der Muttersprache bei den Sakramentenfeiern schien ihm ebenfalls protestantisch inspiriert zu sein. Außerdem sah er darin den Ausdruck eines antirömischen Geistes und die gefährliche Tendenz hin zu einer von Rom losgelösten deutschen Nationalkirche. Pfarrer Doerner warnte seine priesterlichen Mitbrüder, „die heiligen Sakramente und Sakramentalien in deutscher Sprache zu spenden und Ritualien zu benutzen, die nicht vom Apostolischen Stuhl genehmigt sind“<sup>21</sup>. Über die Päpstliche Nuntiatur in Berlin denunzierte er seinen Generalvikar und dessen Bemühungen um liturgische Reformen<sup>22</sup>. Rom griff ein und verbot

<sup>20</sup> *Sentire cum Ecclesia!* Ein dringender Aufruf und Weckruf an Priester, Mönchen-Gladbach 1941. Zum zeitgeschichtlichen Kontext vgl. Th. MAAS-EWERD, Die Krise (Anm. 18) 197–242. Der in Hinhausen (Pfarrei Niederfischbach/Sieg) geborene August Doerner war nach seiner Priesterweihe am 23. März 1901 zunächst Kaplan im saarländischen Teil des Bistums Trier, von 1906–1918 Pfarrer in der Hochwaldpfarre Reinsfeld (Krs. Trier-Saargau). Auf Anregung und mit Genehmigung des damaligen Trierer Bischofs Michael Felix Korum (1840–1921) gründete Doerner am 8. Dezember 1913 das „Apostolat der Priester und Ordensberufe“ zur Weckung und Förderung geistlicher Berufe. 1918 vom Bischof für die Aufgaben des „Apostolats“ freigestellt, gründete Doerner 1919 die Zeitschrift „Quatemberbote für das katholische Volk“ und richtete 1920 auf der „Rosenburg“ bei Bonn eine Schule ein, die ältere Schüler für die Prima des Gymnasiums vorbereiten sollte, damit sie auf diesem Weg zum Theologiestudium kommen konnten. Anstelle der 1939 von den nationalsozialistischen Machthabern konfiszierten „Rosenburg“ konnte 1945 in Burg Lantershofen (bei Bad Neuenahr) eine „Vorbereitungsschule“ eröffnet werden. Seit 1972 ist auf Burg Lantershofen eine vom „Apostolat der Priester- und Ordensberufe“ getragene, sich gut entwickelnde Ausbildungsstätte entstanden, das „Studienhaus St. Lambert“, das unverheiratete Männer ohne Abitur für den hauptamtlichen Diakonat, de facto aber in der Regel auch auf die Priesterweihe vorbereitet; G. ADRIANY, Apostolat der Priester- und Ordensberufe. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Katholizismus im 20. Jahrhundert. Köln–Wien 1979.

<sup>21</sup> *Sentire cum Ecclesia* (Anm. 20) 373.

<sup>22</sup> Vgl. HEINZ, Liturgiereform (Anm. 8) 146–159.

z. B. den neuen Trierer Begräbnisritus, nachdem der Bischof bereits seinen Gebrauch angeordnet hatte.

Die Liturgische Bewegung in Deutschland geriet damals in ihre schwerste Krise. Auch das Unternehmen eines deutschen Einheitsrituales schien ernstlich gefährdet. Der Episkopat verhielt sich überaus reserviert. Da von seiner Seite kaum Unterstützung zu erhoffen war, wandten sich die für die Liturgie zuständigen Bischöfe, Albert Stohr von Mainz und Konrad Landersdorfer OSB von Passau, direkt an den Papst mit der Bitte um ein klärendes und wohlwollendes Wort. Durch Kardinalstaatssekretär Maglione ließ Pius XII. im Dezember 1943 Kardinal Bertram von Breslau, den damaligen Vorsitzenden der gesamtdeutschen Bischofskonferenz, wissen, Rom werde wohlwollend die Approbation eines deutschen Rituals behandeln, falls der Episkopat gemeinsam ein solches beantrage. Doch zu einem Antrag in Rom kam es nicht. Vor allem die bayerischen Bischöfe versagten dem von der Liturgiekommision erarbeiteten „Manuale Rituum pro Germania“ ihre Unterstützung.

#### IV. Widerstand gegen ein deutsches Einheitsrituale

Warum gab es Widerstand? Er kam zum Teil aus einem übersteigerten diözesanen Partikularismus. Ähnlich wie Doerner sahen manche Bischöfe aber auch in der Tendenz zur Verdeutschung der Liturgie eine Gefahr für die Rombindung des deutschen Katholizismus. Den Bischöfen galt die lateinische Liturgiesprache als „eines der heiligsten und stärksten Bänder, die uns Katholiken der ganzen Welt mit Rom und untereinander verknüpfen“, so Erzbischof Gröber von Freiburg<sup>23</sup>. Außerdem wies der Freiburger Erzbischof in seinem im Januar 1943 veröffentlichten Memorandum zur innerkirchlichen Lage in Deutschland<sup>24</sup> kritisch auf einen in der Tat höchst bedenklichen Punkt im Ritualentwurf der Liturgiekommision hin: Die Verantwortlichen hatten alle „störenden Judaismen“, wie Bischof Konrad Landersdorfer sich ausdrückte, aus den liturgischen Texten entfernt<sup>25</sup>. Man glaubte, deutschen Ohren die alttestamentlich-jüdischen Namen nicht länger zumuten zu können. So waren Sara, Rachel und Rebekka im Brautsegen getilgt worden. Auch den Namen Israel in den Psalmen hatte man umschrieben. So hieß es beim Begräbnis in Psalm 130 (129) nicht mehr: „Er wird Israel erlösen“, sondern verschleiernd: „Er

<sup>23</sup> Der zitierte Passus findet sich auf S. 568 des in der folgenden Anmerkung nachgewiesenen Dokuments.

<sup>24</sup> Memorandum der 17 Beunruhigten, gerichtet „an den Hochwürdigsten Großdeutschen Episkopat“; in vollem Wortlaut abgedruckt bei Th. MAAS-EWERD, Die Krise (Anm. 18) 540–569.

<sup>25</sup> Vgl. dazu HEINZ, Pius XII. (Anm. 15) 63–65.

selbst bringt Erlösung seinem Volk.“ Hatte man mit einer solchen Rücksichtnahme auf das angeblich gesunde Volksempfinden nicht in unverzeihlicher Weise dem Sog der antijüdischen Hetze des Regimes nachgegeben? Es verdient anerkennend hervorgehoben zu werden, daß nicht nur Papst Pius XII. einem solchen Zurückweichen vor dem nationalsozialistischen Antisemitismus nicht zustimmte, sondern auch ein Mitglied des deutschen Episkopats energisch protestierte. In einem am 21. April 1943 an Kardinal Bertram gerichteten Schreiben verwahrte sich der Freiburger Erzbischof Gröber dagegen, „heilige Namen aus dem Alten Testament mit Rücksicht auf die gegenwärtige Zeit zu tilgen“. Wörtlich: „Wir haben doch nicht im Sinn, in der heiligen Liturgie unbegreiflicherweise nachzuahmen, was andere zur Zeit den jüdischen Namensträgern in der Wirklichkeit zufügen. Gerade jetzt sollte man charakterlich das Gegenteil erwarten.“<sup>26</sup>

Man wird wegen dieser verkehrten Rücksichtnahme auf den antijüdischen Zeitgeist den damaligen Mitgliedern der Liturgiekommission nicht generell deutsch-nationale Neigungen unterstellen dürfen. Unter ihnen waren auch Opfer des Nationalsozialismus, etwa der Jesuitenprofessor Jungmann, der Lehrverbot hatte. Andererseits ist aber auch nicht abzustreiten, daß die stärkere Berücksichtigung der deutschen Sprache im katholischen Gottesdienst von national denkenden Kreisen sehr begrüßt wurde. In dieser Hinsicht ist die Stellungnahme des damaligen Rektors des deutschen Priesterkollegs Anima in Rom, des Titularbischofs Alois Hudal<sup>27</sup>, eines gebürtigen Österreichers und erklärten Sympathisanten des Nationalsozialismus, zu Doerners Angriff auf die Liturgische Bewegung aufschlußreich. Nach Hudal war es nur recht und billig, daß – wie er an Pfarrer Doerner schrieb – „das Erwachen des großdeutschen Nationalbewußtseins“ auch seinen Ausdruck im katholischen Gottesdienst fand, insofern die deutsche Sprache darin einen größeren Raum bekommen sollte. Auf diese Weise könne auch der Vorwurf entkräftet werden, so Hudal, der römisch geprägte Katholizismus sei ein Fremdkörper im germanisch-deutschen Volkstum<sup>28</sup>. Dieses freilich nicht zu verallgemein-

<sup>26</sup> Memorandum (Anm. 24); die angeführte Stelle bei Th. MAAS-EWERD, *Die Krise* (Anm. 18) 658.

<sup>27</sup> Zur Person vgl. A. HUDAL, *Römische Tagebücher*, Graz-Stuttgart 1976. Zu seinen großdeutschen Vorstellungen vgl. A. HUDAL, *Die Grundlagen des Nationalsozialismus*, Wien 1936.

<sup>28</sup> Vgl. HEINZ, Pius XII. (Anm. 15) 65; Th. MAAS-EWERD, *Die Krise* (Anm. 18) 235–240. Der Brief Bischof Hudals an Pfarrer Doerner vom 16. Oktober 1942 ist im vollen Wortlaut veröffentlicht bei G. ADRIÁNY, *Apostolat der Priester- und Ordensberufe. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Katholizismus im 20. Jahrhundert*, Köln-Wien 1979, 316–321.

dernde Beispiel zeigt, wie die Forderung nach mehr Volkssprache in der Liturgie von manchen auch mit höchst zweifelhaften Argumenten begründet wurde.

Der Brief Bischof Hudals enthielt einen für die Liturgiekommission äußerst wichtigen Hinweis. Erst auf diesem Weg erfuhr sie von dem wichtigen Präzedenzfall eines von Rom approbierten, durchgehend volkssprachlichen Rituales. Hudal hatte darauf aufmerksam gemacht, daß die Ritenkongregation 1929 für die Diözesen Kroatiens (auch Sloweniens) eine Vollausgabe des Rituale genehmigt hatte, das die kroatische (beziehungsweise slowenische) Volkssprache uneingeschränkt bei der Feier der Sakramente und Sakramentalien zuließ<sup>29</sup>. Sogar die sakramentalen Worte waren darin übersetzt. Warum sollte Ähnliches nicht auch Deutschland und anderen Nationen gewährt werden? Generalvikar Heinrich von Meurers schrieb umgehend an den damaligen Erzbischof von Zagreb, den späteren Kardinal Stepinac<sup>30</sup>. Von ihm erbat und erhielt er ein Exemplar der kroatischen Übersetzung des Rituale Romanum sowie das kroatische Lektionar, aus dem Lesung und Evangelium bei der Missa cantata unmittelbar in der Volkssprache verkündigt wurden. Die in diesem Fall aufgrund der besonderen liturgiegeschichtlichen Umstände (seit Cyrill und Methodius durfte wenigstens in einigen Regionen Dalmatiens die Liturgie Roms immer schon in altslawischer Sprache gefeiert werden)<sup>31</sup> besonders große Kompromißbereitschaft Roms ermutigte jedenfalls die deutsche Liturgiekommission, das Projekt eines deutschen Einheitsrituales trotz des Widerstands der Gegner der Liturgischen Bewegung und trotz mangelnder Unterstützung durch den Episkopat weiterzuverfolgen.

## V. Die römische Approbation

Der erste Teil eines „Rituale Germaniae“ lag als Manuskript zu Anfang des Jahres 1944 vor<sup>32</sup>. Er umfaßte den Taufordo, die Riten für die Kranken- und Sterbekommunion (Viaticum), die „Letzte Ölung“, die Commendatio animae, die Feier der Trauung, den Ritus des Erwachsenen- und Kinderbegräbnisses, sowie den Muttersegen und die Segnung eines kranken Kindes und eines erwachsenen Kranken. In der damaligen Kriegssituation

<sup>29</sup> Vgl. M. SMOLIK, Muttersprache in der Liturgie – am Beispiel Sloweniens. Die Einführung der slowenischen Sprache in die Liturgie: LJ 34 (1984) 100–113, hier 105–109; D. KNEWALD, Altslawische und kroatische Sprache im Gottesdienst: LJ 13 (1963) 33–42.

<sup>30</sup> Vgl. Bistumsarchiv Trier, B III 11, 2, Bd. 17; s. auch (A. HEINZ), Das „kroatische Beispiel“: LJ 42 (1992) 1 f.

<sup>31</sup> Vgl. KNEWALD (Anm. 29) 33 f.

<sup>32</sup> Vgl. Th. MAAS-EWERD, Die Krise (Anm. 18) 484 f.



kam es jedoch nicht mehr zu einem Approbationsantrag. Insbesondere verweigerten sich die bayerischen Bischöfe. Erst nach dem Ende des Krieges wurde das Projekt wieder aufgegriffen. Es war Erzbischof Frings von Köln, der sich geduldig bemühte, seine bischöflichen Mitbrüder für einen gemeinsamen Approbationsantrag zu gewinnen. Er veranlaßte auch eine nochmalige Überarbeitung des Entwurfs durch den Kölner Liturgieprofessor Theodor Schnitzler und durch Johannes Wagner, der als engster Mitarbeiter des Trierer Generalvikars Heinrich von Meurers der eigentliche Redaktor des Ritualeentwurfs gewesen ist. Diese letzte Revision beseitigte die unangebrachten Verbeugungen vor dem Zeitgeist der nationalsozialistischen Ära. Die alttestamentlichen Namen kehrten wieder in die liturgischen Texte zurück. Am weitgehenden Gebrauch der Volkssprache hielt man aber fest, gab allerdings bei den Priestergesängen der lateinischen Fassung den Vorzug; eine deutsche erscheint bloß im Anhang. Die Bischöfe unterstützten bei ihrer Vollversammlung in Fulda im Herbst 1948 geschlossen den Approbationsantrag von Kardinal Frings. Dank des persönlichen Einsatzes von Papst Pius XII. erfolgte die römische Zustimmung verhältnismäßig rasch und im wesentlichen ohne Abstriche. 1950 erschien die „*Collectio Rituum pro omnibus Germaniae dioecesisibus*“<sup>33</sup>. Damit erhielten die deutschen Bistümer bereits 15 Jahre vor Beginn der Liturgiereform des Zweiten Vaticanums ein liturgisches Buch, das die Feier der Sakramente und des Begräbnisses weitgehend in deutscher Sprache ermöglichte.

Das deutsche Einheitsrituale, „ein Kind vieler Mühen“ (Joh. Wagner), bleibt Gott sei Dank kein Einzelkind<sup>34</sup>. Die am 20. November 1947 erschienene hochbedeutsame Liturgieenzyklika Pius' XII. „*Mediator Dei*“ beeinflusste die Entwicklung in günstiger Weise. Der Papst erkannte darin die Ziele der Liturgischen Bewegung grundsätzlich an und machte den Weg frei für die ersten lange erhofften Reformschritte (z. B. Erneuerung der Karwochen- und Osternachtliturgie). Zur Frage der Volkssprachlichkeit heißt es an einer Stelle der Enzyklika: „In nicht wenigen liturgischen Feiern kann die Verwendung der Volkssprache sehr nützlich sein.“<sup>35</sup> Im

<sup>33</sup> Vgl. die in Anm. 19 angeführten Aufsätze, die das „Einheitsrituale“ anlässlich seines Erscheinens würdigten.

<sup>34</sup> Zu den um 1950 approbierten doppelsprachigen Ritualien vgl. H. SCHMIDT SJ, *Introductio in Liturgiam Occidentalem*, Rom-Freiburg-Barcelona 1960, 160 f.; s. dazu auch das auf dem Ersten Internationalen Pastoralliturgischen Kongreß in Assisi 1956 vorgetragene Referat des damaligen Kardinals von Lyon, Pierre-Marie Gerlier; deutsch in: J. WAGNER (Hg.), *Erneuerung der Liturgie aus dem Geiste der Seelsorge unter dem Pontifikat Papst Pius' XII.*, Trier 1957, 83–99.

<sup>35</sup> Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vaticanums zitierte diese Aussage in dem eingangs angeführten Art. 63; vgl. LENGELING (Anm. 1) 138.



Bereich des Rituale zeigte Rom denn auch fortan in diesem Punkt noch größeres Entgegenkommen. Außer Deutschland erhielt auch Frankreich ein doppelsprachiges Rituale. Wenig später erfolgte die römische Approbation der nach dem Muster der deutschen *Collectio Rituum* gestalteten Ritualien für Indien, Japan, die USA, Tanzania und die italienischsprachige Schweiz. Unverkennbar haben die Ordines der deutschen *Collectio Rituum* von 1950 sich aber auch ausgewirkt bei der Erarbeitung der neuen nachkonziliaren Formen der sakramentlichen Feiern.

## VI. Schluß

Seit dem Zweiten Vaticanum darf die Muttersprache eines jeden Volkes uneingeschränkt auch die Sprache seines Gottesdienstes sein. Einen Markstein auf diesem Weg zu einer gänzlich volkssprachlichen Liturgie, die für uns längst das Selbstverständlichste von der Welt geworden ist, stellt das deutsche Einheitsrituale von 1950 dar. Sein hindernisreicher Werdegang zeigt, wie schwer die an sich so einleuchtenden Anliegen der Liturgischen Bewegung es noch zwei Jahrzehnte vor dem Konzil hatten, sich gegen eine säkulare Tradition und eingefahrene Gewohnheiten durchzusetzen. Der Abschied vom Latein verursachte keineswegs, wie die Gegner der Liturgischen Bewegung prophezeiten und extreme Traditionalisten immer noch behaupten, das Auseinanderfallen der einen katholischen Weltkirche. Vielmehr hat die muttersprachliche Feier des Gottesdienstes, die besonders im slawischen und deutschen Sprachgebiet immer schon anfanghaft bestanden hatte, die Voraussetzungen entscheidend verbessert, daß das Evangelium Christi, dem die Kirche dient, wirklich eingeht in die Kulturen aller Völker. Darin – nämlich in der Anpassung der Liturgie an die verschiedenen Kulturen – sieht Papst Johannes Paul II. mehr als 25 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil zu Recht die große Aufgabe der Zukunft<sup>36</sup>. Auf dem gerade erst begonnenen Weg zur liturgischen Inkulturation, vor allem in den jungen überseeischen Kirchen, war die sprachliche Anpassung nur der erste, freilich sehr bedeutsame Schritt.

---

<sup>36</sup> Vgl. das Apostolische Schreiben „*Vicesimus quintus annus*“ zum 25. Jahrestag der Konzilskonstitution „*Sacrosanctum Concilium*“ über die heilige Liturgie vom 4. Dezember 1963, Nr. 16; deutsch in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 89, Bonn 1989, 18.

## Pädagogik des Jugendraumes

### *Neue Impulse für die kirchliche Jugendarbeit<sup>1</sup>*

Das Thema „Pädagogik des Jugendraumes“ erscheint mir in doppelter Hinsicht für den heutigen Anlaß passend. Zum einen nämlich wird in der gegenwärtigen Theoriedebatte zur Jugendarbeit gerade der Raumfrage ein zentraler Stellenwert eingeräumt, zum anderen spielt der Raum bzw. der Spielplatz in der salesianischen Tradition eine hervorragende Bedeutung. Mein Anliegen ist es heute, Ihnen Impulse für eine künftige Konzeption kirchlicher Jugendarbeit vorzutragen, indem ich versuche, im Horizont der Theorie einer sozialräumlichen Jugendpädagogik einen zentralen Aspekt der auf dem Charisma Don Boscos gründenden salesianischen Tradition neu zu entdecken: nämlich den Spielhof als unverzweckten, unverregelten Raum für junge Menschen.

#### 1. Ein Reiseerlebnis als Ausgangspunkt für das Verständnis der pädagogischen Theorie des Jugendraumes

Ich selbst habe trotz des intensiven Studiums des Ansatzes einer Pädagogik des Jugendraumes<sup>2</sup> lange nicht so recht dessen Plausibilität erkennen können. Erst bei einem Aufenthalt in Rom im Juni vergangenen Jahres eröffnete sich mir schlagartig die Aktualität dieses neuen pädagogischen Ansatzes und seine Verwurzelung in der salesianischen Tradition.

Ich war mit meiner Familie mitten im Zentrum Roms, in der Via Marsala 42, direkt gegenüber dem Bahnhof Termini, einquartiert. Rund um diese salesianische Niederlassung, dem sogenannten Oratorium „Sacre

<sup>1</sup> Das Referat ist die überarbeitete Fassung eines Vortrages, den der Autor am 28.05.1993 im Rahmen eines Festaktes anlässlich des 40jährigen Jubiläums des Jugendwerkes Don Bosco (Trier-West) gehalten hat. Die Veranstaltung fand in der Promotionsaula der Theologischen Fakultät statt und wurde vom Lehrstuhl für Pastoraltheologie in Zusammenarbeit mit dem Provinzialat der Salesianer Don Boscos durchgeführt.

<sup>2</sup> Vgl. dazu L. BÖHNISCH / R. MÜNCHMEIER, Wozu Jugendarbeit? Orientierungen für Ausbildung, Fortbildung und Praxis, Weinheim/München 1987, bes. S. 89–117; *dies.*, Pädagogik des Jugendraumes. Zur Begründung und Praxis einer sozialräumlichen Jugendpädagogik, München/Weinheim, 1990.

Cuore“, tobt das hektische, ungestüme und vielfältige Leben eines Bahnhofsviertels. Im Haus selbst befinden sich neben den Übernachtungsräumen auch die Räume des Zentrums für Jugendpastoral, Räume für Lehrveranstaltungen, Speiseräume, eine kleine Hauskapelle, aber auch Spielräume für Jugendliche. Auffallend ist der etwa 50 x 50 Meter große Innenhof. Gelegentlich dient er als Abstellplatz für Autos von Besuchern und Hausbewohnern. Er wird aber auch anderweitig genutzt. Denn auf ihm befinden sich Basketballkörbe, auch stehen dort Handballtore, die bei Bedarf ebenso für das Fußballspiel Verwendung finden. Gleichsam den Hof überwachend steht seitwärts eine überdimensionale Statue Don Boscos. Etliche Plakate von salesianischen Jugendtreffen und Veranstaltungen hängen an den Pfeilern der Arkadengänge, und an der Wand ist eine Tafel angebracht, die ein pädagogisches Prinzip Don Boscos mahnend ins Gedächtnis ruft: „Wer sich geliebt weiß, liebt wieder, und wer geliebt wird, erreicht alles, besonders bei der Jugend.“

Nun ist diese Szenerie auf den ersten Blick nichts Besonderes. Dennoch zeigt sie bei genauerem Hinsehen ein typisch salesianisches Ambiente: den Spielhof, der mit der Schule und der Kirche in Verbindung steht. Mir fiel bei meinem Besuch auf, daß den ganzen Samstagnachmittag bis abends um 21.00 Uhr und ebenso am Sonntag zahlreiche Kinder und Jugendliche aus dem Stadtzentrum auf diesem Platz spielten: Fußball, Volleyball, Basketball. In einem eigenen Raum gab es Getränke, man konnte Musik hören und sich mit Freunden und Freundinnen treffen. Mädchen und Jungen waren ungezwungen und unreglementiert zusammen. Sie konnten jenen Spielen nachgehen, die sie selbst arrangierten – je nachdem, wer gerade anwesend war und wer welche Ideen hatte. Ein etwa 70jähriger Salesianerpater in schwarzem Habit ging am Spielfeldrand auf und ab. Er zeigte keinerlei pädagogische Interventionen, sondern war einfach präsent, falls er gebraucht würde. Ansonsten sprach er mit Vorüberkommenden. Mich faszinierte diese ganz und gar „unpädagogische“ Situation, und auch unsere eigenen Kinder empfanden sie offensichtlich als sehr wohltuend. Sie konnten schnell Kontakt finden, zusammen mit italienischen Kindern spielen und Freundschaften schließen. Für mich aber war das Entscheidende an dieser Situation folgende Einsicht: Im Zentrum einer Stadt wie Rom, in der jeder Quadratmeter entweder für kommerzielle Zwecke genutzt oder für Zwecke des Massenverkehrs beschlagnahmt wird, in der das Kapital kein freies, unbebautes Plätzchen mehr übriggelassen hat, in der Boden im realen und übertragenen Sinn „unbezahlbar“ geworden ist, in der Kinder keinen Ort zum Spielen vorfinden, dort stellen die Salesianer Don Boscos einfach einen Spielplatz zur Verfügung! Ist das nicht – gerade wegen seiner Simplität – etwas Grandioses? Die Salesianer bieten jungen

Menschen einen Raum, der nicht durch spezifische Funktionen verregelt ist, sozusagen einen leistungsfreien Raum. Es ist ein Alternativraum, der nicht bestimmten kommerziellen, schulischen, beruflichen, auch nicht pädagogischen und religionspädagogischen Zwecken dient; es ist vielmehr ein Raum der Gastfreundschaft, der zur Kommunikation und zum Spiel anregt, der Erholung ermöglicht und »Sozialisation in eigener Regie« zuläßt – dies alles im Umfeld von Symbolen und Personen, die das Charisma Don Boscos und den Geist Jesu Christi repräsentieren.

Seit dieser Erfahrung zieht mich dieser Aspekt der pädagogischen Tradition Don Boscos in seinen Bann. In welche salesianische Einrichtung auch immer ich seitdem komme, gilt mein erster Blick dem Spielplatz. Und in der Tat: Es gibt keine salesianische Niederlassung ohne diesen Raum für Spiel und Begegnung. In München-St. Wolfgang, nahe dem neuen Kulturviertel Haidhausen, spielen tagaus tagein vorwiegend ausländische Kinder und Jugendliche auf dem Spielplatz der dortigen Salesianer Don Boscos. Nirgendwo sonst in München finden diese jungen Leute einen Platz zum Zusammensein und einen Ort, an dem sie ohne Vorbehalte willkommen sind. Auch auf dem Fußball- und Basketballplatz der Universität der Salesianer in Rom spielen nachmittags die Jungen des urbanen Hochhausviertels. An welcher Schule in Deutschland dürfte man dies so ohne weiteres tun? In Jünkerath in der Eifel hat man unebenes Gelände begradigt, um einen Spielplatz anlegen zu können. Die salesianische Niederlassung in Passau soll im Jahre 1950 vom strengen Visitator Don Fedrigotti unter anderem deshalb geschlossen worden sein, weil es dort keinen Spielplatz gab. Und schließlich war es vor vierzig Jahren einer des zentralen Gründe für den Umzug der Salesianer aus der Lindenstraße nach Trier-West, daß man dort über entsprechende Spielflächen verfügen konnte.

## 2. Die Bedeutung des Raumes in der Tradition Don Boscos

Es ist ganz offensichtlich, daß Don Bosco einen ausreichenden Platz als eine »conditio sine qua non« für seine apostolische und pädagogische Tätigkeit unter der Jugend betrachtete. Wie aus einem Brief an den Arzt Dr. Lorenzo Peverotti, einen Repräsentanten des Ortes Cassine in der Nähe der Stadt Alessandria, hervorgeht, sah Don Bosco die von den dortigen Einwohnern gewünschte Errichtung eines Kolleges nicht nur wegen der finanziellen Konditionen als schwierig an, sondern auch „wegen des zu beschränkten Geländes, das keinen Platz für die notwendigen Spielhöfe

hat“.<sup>3</sup> Der Raum also, insbesondere der Spielplatz, ist wesentlicher Bestandteil einer Jugendeinrichtung, wie sie Don Bosco sich vorstellt. Nach dem Urteil von R. Weinschenk stellt nämlich bei Don Bosco die Freizeit der Jugendlichen „das eigentliche, für sein Werk grundlegende Arbeitsfeld“ dar.<sup>4</sup> Um die Jugendlichen Turins an den Samstagen und Sonntagen nicht auf sich allein gestellt zu lassen und vor den vielfältigen geistig-sittlichen Gefährdungen zu bewahren, sammelte der junge Priester Don Bosco seit 1841 in einem kleinen Hof hinter der Sakristei der Kirche des Hl. Franz von Assisi Jugendliche um sich. Allerdings machte auch er die Erfahrung, daß Anwohner sich über die Ansammlung der als „verwahrlost“ geltenden jungen Leute ängstigten, sich über deren Lärmen beschwerten und so Don Bosco zwangen, immer wieder nach neuen Plätzen für sich und seine Jugendlichen zu suchen. So zog er im Jahre 1844, als er die Seelsorge in der Anstalt „Maria, Zuflucht der Sünder“ für gefährdete und in Not geratene Mädchen übernahm, mit seinen Jugendlichen für sechs Monate dorthin. Hier dienten ihm zwei Räume für Unterricht und Gottesdienst, während die heutige Gasse „Viale Maddalene“ als Spielplatz genutzt wurde. Am 25. Mai 1845 konnte er sich nur einen einzigen Sonntag lang in der Nähe des Friedhofs „San Pietro in Vincoli“ treffen. Für ein weiteres halbes Jahr (23.07. bis 21.12.1845) suchte er mit seinen Jugendlichen Zuflucht bei den sog. Doramühlen (Molini Dora), neben denen sich eine Martinskapelle befand. Nachdem man auch dort wegziehen mußte, mietete Don Bosco drei Zimmer im Moretta-Haus, in der Nähe des späteren Maria-Hilf-Platzes an. Ab März 1846 zog er mit den Jugendlichen auf die benachbarte Wiese „Filippi“. Auch hier war seine Bleibe nur von kurzer Dauer. Als seine Hoffnung auf einen »sicheren« Treffpunkt fast ganz geschwunden war, konnte er schließlich von der Familie Pinardi einen verkommenen Schuppen und das diesen umgebende Areal erwerben und am 12. April 1846 beziehen. So konnte Don Bosco in diesem berüchtigten, größtenteils aus verwahrlosten Hütten und ruinenhaften Mauerwerken bestehenden, wegen seiner dunklen Lokale verrufenen Ortsteil Valdocco für sich und seine Jugendlichen eine feste Bleibe errichten: das Oratorium des Hl. Franz von Sales.

Das Modell des „Oratoriums“ ist zwar keine originäre Idee Don Boscos, aber es darf dem anerkannten Urteil R. Weinschenks zufolge „das erste und typischste Werk Don Boscos“ genannt werden.<sup>5</sup> Es war zunächst

<sup>3</sup> E. CERIA, *Memorie biografiche del Beato Giovanni Bosco* 1876, Volume XII, Torino 1931, S. 700.

<sup>4</sup> R. WEINSCHENK, *Grundlagen der Pädagogik Don Boscos*, München 1980, S. 173.

<sup>5</sup> Ebd.



von zwei charakteristischen Angeboten bestimmt: dem Katechismusunterricht und der Möglichkeit zum Spielen. „Durch eine angenehme Erholungszeit, angereichert durch einige Unterhaltungen, durch Katechese, Unterricht und Gesang“ – so schreibt Don Bosco in einem Bittbrief um Unterstützung an das königliche Hilfswerk für arme Jugendliche – „wurden mehrere (sc. Jugendliche) sittsam, arbeitsam und religiös.“<sup>6</sup> Don Bosco war also – ganz entgegen der damaligen spiritualistischen Pastoral – darauf aus, »für die am meisten verlassenen Jugendlichen« einen Raum anzubieten, wo sie sich treffen, ihre Freizeit sinnvoll verbringen und gegebenenfalls Unterkunft und Verpflegung erhalten konnten, wo sie sich schulisch und beruflich bilden konnten (Don Bosco richtete zu diesem Zweck eine Schneiderei, Schlosserei und Buchdruckerei ein!), wo sie religiöse Unterweisung erhielten und mit den Sakramenten der Kirche in Kontakt kamen. K. Bopp urteilt darüber folgendermaßen: „... trotz seines fundamentalen Interesses am (jenseitigen) Seelenheil der betreffenden Jugendlichen vernachlässigt er (sc. Don Bosco) ihre materiellen und sozialen Bedürfnisse nicht, sondern setzt gerade hier mit seiner Arbeit an. Darin zeigt sich seine pastorale Praxis, die am ganzen Menschen mit all seinen Bedürfnissen Anteil nimmt, weil sie – bei Don Bosco sicher mehr intuitiv als reflexiv bewußt – davon ausgeht, daß alle menschlichen Grundbedürfnisse eine Heilsdimension besitzen.“<sup>7</sup>

Die aktuellen Konstitutionen der Salesianer Don Boscos aus dem Jahre 1984 fordern diese vom Modell des Oratoriums geprägte pastorale Praxis des frühen Don Bosco<sup>8</sup> auch für heute ein. Dort wird in Nr. 40 „das Oratorium als bleibender Maßstab“ vorgestellt und weiter ausgeführt: „Don Bosco machte in seinem Oratorium eine besondere pastorale Erfahrung. Für seine Jugendlichen war es ein Haus, das sie aufnahm, eine Pfarrgemeinde, die die Frohe Botschaft verkündete, eine Schule, die sie fürs Leben vorbereitete und ein Spielplatz, wo man einander freundschaftlich

<sup>6</sup> Zitiert nach K. BOPP, Kirchenbild und pastorale Praxis bei Don Bosco. Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Problem des Theorie-Praxis-Bezugs innerhalb der Praktischen Theologie, München 1992, S. 159.

<sup>7</sup> Ebd., S. 160.

<sup>8</sup> K. BOPP hat deutlich gemacht, daß sich die Praxis des jungen Don Bosco von dessen Praxis ab dem Jahre 1848 deutlich unterscheidet. „Ging es vor diesem Zeitpunkt schwerpunktmäßig um das Problem, gefährdeten Jugendlichen zu helfen und sie in die bestehende christliche Gesellschaft zu integrieren, so geht es nun immer mehr darum, nicht nur die gefährdete Jugend, sondern die Jugend überhaupt vor der ‚gefährlichen‘ säkularisierten und liberalen Gesellschaft zu bewahren und sie dem alleinigen Heilsort Kirche zuzuführen.“ Bopp bezeichnet diese Entwicklung als „zunehmende Verkirchlichung“ der pastoralen Praxis Don Boscos. – Vgl. BOPP, a.a.O., S. 158–181; Zitat S. 167 f.

begegnete und fröhlich war. Bei der Erfüllung unserer Sendung heute bleibt die Erfahrung von Valdocco ein bleibender Maßstab für die Beurteilung und Erneuerung all unserer Tätigkeiten und Werke.“<sup>9</sup> (Hervorh. vom Verf.).

Es ist also deutlich: Nicht jede salesianischen Einrichtung muß ein Oratorium oder ein Jugendwerk Don Bosco sein, aber jede salesianische Einrichtung muß oratorianischen Charakter besitzen. Dies bedeutet, daß sie ein Raum der Gastfreundschaft, des lebensvorbereitenden Lernens, der religiösen und geistlichen Erfahrung und nicht zuletzt ein Raum für das zweckfreie Spiel und die mitmenschliche Begegnung zu sein hat. Gerade den letzteren Aspekt dieses Propriums einer salesianischen Niederlassung, den Spielplatz, möchte ich heute nun intensiver bedenken, da gegenwärtig das Thema des Jugendraumes aufgrund der gesellschaftlichen Lebensverhältnisse in der heutigen Pädagogik neu entdeckt wird.

### 3. Die Wiederentdeckung des Raumes in der neueren Pädagogik

Seit einigen Jahren gibt es innerhalb der Pädagogik eine Strömung, die unter dem Namen »Pädagogik des Jugendraumes« die Thematik des Raumes neu ausleuchtet. Diese Pädagogen<sup>10</sup> gehen von der Beobachtung aus, daß infolge der gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklung früher vorhandene soziale Räume zunehmend ökonomisch, verkehrsplanerisch, städtebaulich, auch medial und nicht zuletzt durch kommerzielle Freizeitangebote desorganisiert werden. Anders ausgedrückt: die Räume und die Zeiten, in denen junge Menschen soziale Orte mit ihren eigenen Motiven besetzen können, werden zunehmend eingeengt. So fehlen heute weithin jene ungenutzten, unverregelten Räume, an denen Kinder und Jugendliche ungehindert ihre Spiele (Hüttenbau am Bach u. ä.) spielen können, an denen sie sich mit mehreren Gleichaltrigen treffen und gemeinsame Pläne entwickeln können, ohne dabei von Erwachsenen, vom Fernsehprogramm oder von Ordnungswächtern unterbrochen oder behindert zu werden. Wo solche Räume für Gleichaltrigenkontakte sozialstrukturell zerstört werden, dort schwinden auch jene kommunikativen Voraussetzungen, die für die Subjektwerdung von Kindern und Jugendlichen so maßgeblich sind. Anders formuliert: Mit der Desorganisation von Räumen geht eine

<sup>9</sup> Konstitutionen und allgemeine Satzungen der Gesellschaft des Hl. Franz von Sales, Rom 1984, S. 44.

<sup>10</sup> Vgl. BÖHNISCH / R. MÜNCHMEIER (s. Anm. 2); ähnlich U. DEINET, „Frei-Räume schaffen“. Der Ansatz der sozialräumlichen Jugendarbeit, in: *Unsere Jugend* 45 (1993) 111–125; auch F.-J. KRAFFELD, Theorie cliquenorientierter Jugendarbeit. Konzeptionelle Grundlagen zur Perspektivdiskussion. In: *Deutsche Jugend* 40 (1992) S. 310–321.

Desorganisation von personalen und sozialen Beziehungen einher. Dies in doppelter Hinsicht: Zum einen entfallen viele und entscheidende Möglichkeiten zur »Sozialisation in eigener Regie«, zum Erlernen wichtiger sozialer Tugenden, die man vorrangig nur unter Gleichaltrigen erlernen kann: Das Streiten und Versöhnen, das Zusammenhalten und Sich-Bekriegen, das Siegen und Verlieren, das Beschützen und Umsorgen u. ä.! Zum andern nehmen funktionale, von Fremdinteressen bestimmte Beziehungsmuster zu. Während der Vormittag durch das Funktionssystem Schule besetzt ist, kolonialisieren am Nachmittag professionelle Veranstaltungen sowie mediale Angebote zunehmend den Freiraum der Kinder. Der 8. Jugendbericht der Bundesregierung spricht von einer »Verinselung« und drückt damit die Tatsache aus, daß sich das Leben der Kinder an von einander unabhängigen Orten abspielt: in der Sporthalle, am Tenniscourt, in der Musik- und Ballettschule, in der Reithalle oder in welchen Unterrichtsräumen auch immer. Gemäß dem Prinzip einer »optimalen Förderung« des Kindes bezahlen die Eltern gerne dafür und nehmen auch die oft weiten Anfahrtswege in Kauf. Das Kinder- und Jugendleben findet so zusehends auch in der Freizeit nicht mehr in eigener Regie statt, sondern wird von professionellen Trägern dominiert. Die Folge ist, »daß ein Teil der Ganzheitlichkeit der kindlichen Lebenswelt verlorengeht. Kinderalltag wird dadurch in sozialer, inhaltlicher und räumlicher Hinsicht ausdifferenziert und zerstückelt.«<sup>11</sup> Zu dieser Verinselung kommt erschwerend hinzu, daß diese kommerziellen Angebote, so vielversprechend sie vordergründig sind, in ihrer Zielsetzung von außen her, d. h. von seiten der Erwachsenen, dominiert werden und zumeist den finanziellen Interessen der Anbieter dienen, wobei das Ziel der Subjektwerdung von Kindern und Jugendlichen mehr den Rang eines Nebenzieles einnimmt.

Wie manche Autoren meinen, hängen viele heute bei Jugendlichen sichtbaren psychosozialen Krisen – u. a. auch die zunehmende Gewaltbereitschaft – ursächlich mit dieser räumlichen Desorganisation zusammen. Denn junge Menschen seien viel stärker als Erwachsene auf den sozialen Nahraum angewiesen und erlebten eine Separierung, Normierung und Vernutzung als personales Problem: Die Umwelt tritt ihnen heute »als kodifizierter, geregelter Raum gegenüber, wie er kaum mehr Qualitäten in sich besitzt, sondern nur mehr Mittel für andere Zwecke ist.«<sup>12</sup> Wenn Kinder und Jugendliche aber die sie umgebende Welt immer weniger mit

<sup>11</sup> Achter Jugendbericht. Bericht über Bestrebungen und Leistungen der Jugendhilfe, hrsg. vom Bundesminister für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit. Bonn 1990, S. 39.

<sup>12</sup> H. Becker u.a. 1984, zitiert nach BÖHNISCH / MÜNCHMEIER, Wozu Jugendarbeit, S. 107.

„ihren eigenen Motiven besetzen und bewegen“ können, dann wird es auch schwerer für sie, „sich selbst als jemand wahrzunehmen, von dem etwas ausgeht: Es wird schwer, sich eben als Subjekt zu fühlen“.<sup>13</sup>

Angeichts dieser Erkenntnisse weist nun die Pädagogik des Jugendraumes darauf hin, „daß für Jugendliche die Räume und Gelegenheiten entscheidend sind und nicht so sehr die pädagogisch arrangierten Interaktionen, die in diesen Räumen stattfinden“<sup>14</sup>. Offene Raum-, d. h. Spiel und Kommunikationsangebote, würden in der Gegenwart umso größere Bedeutung gewinnen, je mehr Bereiche der Umwelt längst verregelt, d. h. einer bestimmten Funktion zugewiesen sind: Verkehrsflächen, Parkplätze, Gewerbegebiete, Verkaufsflächen, ökologische Zonen, verkehrsberuhigte Zonen und Erholungsräume. Heute sei es daher angezeigt, Jugendlichen zu helfen, „sich überhaupt Raum und Platz in ihrem Alltag zu verschaffen, diesen auszudehnen oder abzusichern, Raum, wo sie sich aufhalten können, ohne sofort Anstoß zu erregen, weggejagt zu werden oder in bestimmter Weise gefordert oder betreut zu sein“.<sup>15</sup>

Mit Blick auf dieses Ziel baut die Pädagogik des Jugendraumes auf das sozialwissenschaftliche Konzept der Rauman eignung. Dieses betont, daß Kinder und Jugendliche ihren Handlungsspielraum durch die Aneignung von ihnen unbekannten Orten und Räumen erweitern und bei dieser Tätigkeit wichtige soziale Erfahrungen machen. Angesichts der – wie es Helmut Lessing formulierte – „Enteignung sozialer Räume“<sup>16</sup> erachten die Raumpädagogen es als eine zentrale Aufgabe, Jugendlichen bei der Wiederaneignung sozialer, unverzweckter, kommunikativer Räume zu helfen. Man müsse ihnen Räume bereitstellen, „wo sie sich treffen können und wo sie soziale Kontakte und Aktivitäten entfalten können nach ihren Vorstellungen – ohne dabei auch gleich wieder verregelt zu werden“.<sup>17</sup> Solche unverregelten Räume sind keineswegs regellos, sie sind aber offen strukturiert: Junge Menschen können sie mit eigenen Motiven und Tätigkeiten besetzen, sie können dort kommunikativ, personal, leistungsfrei, kreativ miteinander umgehen und selbstbestimmte Aktivitäten entstehen lassen.

---

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> BÖHNISCH / MÜNCHMEIER, Pädagogik des Jugendraumes, S. 226.

<sup>15</sup> KRAFFELD, Cliquenorientierte Jugendarbeit, S. 315.

<sup>16</sup> H. LESSING spricht von sozialer und kultureller Enteignung sowie von einer Abschiebung Jugendlicher in die Arbeitslosigkeit – Vgl. H. Lessing, Jugendarbeit als Wi(e)deraneignung von Arbeit, Umwelt und Kultur. In: Deutsche Jugend 32 (1984) S. 450–459, hier S. 452f.

<sup>17</sup> G. BRENNER, zitiert nach KRAFFELD, Cliquenorientierte Jugendarbeit, S. 315.



Im Rückgriff auf das Aneignungskonzept von A. N. Leontjew (Problem der Entwicklung des Psychischen, Frankfurt 1973), demzufolge die Aneignung von Gegenstandsbedeutungen das Fundament für die Aneignung von Symbolbedeutungen, von ikonischen (= bildlichen) und diskursiven (= sprachlichen) Symbolwelten und auf einer höchsten Stufe von reflexivem Denken und historischem Bewußtsein ist<sup>18</sup>, fragt das Konzept der Pädagogik des Jugendraumes also nach den „Möglichkeiten, die in Räumen stecken“. Diese Möglichkeiten, die in Räumen stecken, werden – so die Erkenntnis – über Situationen vermittelt. Situationen nämlich sind „Möglichkeitsbereiche, räumlich-zeitliche Handlungseinheiten, in denen Aneignung stattfindet“.<sup>19</sup> Sozialräumliche Pädagogik setzt darauf, daß in Räumen auch Situationen entstehen, die Chancen der Begegnung mit Personen und deren Überzeugungen, mit Traditionen und Symbolen eröffnen. Denn Räume bestehen nicht nur aus einer Spielfläche, sondern in Räumen und Plätzen trifft man handelnd, konfrontierend, bestätigend mit anderen Personen zusammen und wird mit deren Lebensauffassungen, Werten, Normen und auch religiösen Überzeugungen konfrontiert – ein Vorgang, der identitätsstiftende Wirkung besitzt. Das Räumliche ist somit – wie Böhnisch / Münchmeier zu Recht anmerken – „keineswegs nur Medium, Transportmittel der Inhalte. Es besitzt, indem es für die Jugendlichen Orientierungs- und Verhaltensresource ist, genauso inhaltliche Qualität.“<sup>20</sup> Daher legt die Pädagogik des Jugendraumes Wert darauf, Situationen zu schaffen, die eine Aneignung bisher unbekannter Orte und Räume möglich machen und darin die Aneignung von Kultur.

#### 4. Impulse für die Jugendarbeit

Im Anschluß an diese Überlegungen zur Bedeutung des Raumes bei Don Bosco und in der neueren Jugendpädagogik will ich thesenartig versuchen, einige Impulse für die kirchliche Arbeit mit jungen Menschen zu formulieren:

a) Ein erster Impuls aus der salesianischen Tradition wie aus der Pädagogik des Jugendraumes für die kirchliche Jugendarbeit ist schlichtweg der Hinweis auf Bereitstellung von ausreichendem Entfaltungsraum für Kinder und Jugendliche. Diese Einsicht ist nichts Aufregendes, aber sie erhält heute einen neuen Kairos angesichts der Enteignung von kommunikativ strukturierter Lebenswelt durch die funktional strukturierten

<sup>18</sup> Vgl. BÖHNISCH / MÜNCHMEIER, Pädagogik des Jugendraumes, S. 57–67.

<sup>19</sup> BÖHNISCH / MÜNCHMEIER, Wozu Jugendarbeit?, S. 65.

<sup>20</sup> DIES., Pädagogik des Jugendraumes, S. 67.



Systeme der Ausbildung, des Marktes, des Verkehrs und nicht zuletzt der Medien. Man kann es nur wiederholen, was bereits im Synodendokument „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“ so trefflich als Ziel kirchlicher Jugendarbeit formuliert wurde: „Jugendarbeit der Kirche – der Christen – stellt sich darauf ein, daß sie Räume und Lernfelder zu schaffen versucht, in denen junge Menschen, junge Christen Leben zu erfahren, zu verstehen und zu gestalten lernen.“ Aufgabe einer Einrichtung wie des Jugendwerkes Don Bosco muß es demgemäß sein, selbst als Einrichtung einen unverregelten, nicht für Zwecke mißbrauchten Platz darzustellen und Anwalt dafür zu sein, daß Jugendlichen solcher Raum zur Entfaltung in ausreichendem Maße zur Verfügung steht. Einerseits wird es daher nötig sein, sich auf die Qualität der Räume innerhalb der Einrichtung und besonders des Spielplatzes neu zu besinnen, zum anderen wird es ebenfalls darauf ankommen, das Jugendwerk mit den anderen Räumen, Werken, Initiativen der Jugendarbeit in Trier sowie mit Räumen Erwachsener, etwa den Pfarreien, zu vernetzen.

b) Ein zweiter wichtiger Impuls der sozialräumlichen Jugendarbeit wie der salesianischen Tradition betrifft die Zielsetzung der Jugendpastoral und Jugendarbeit. Es muß zu denken geben, wenn die Pädagogik des Jugendraumes sich mehr beziehungs- als programmorientiert versteht. Ihr gelten Beziehung und Kommunikation mehr als Aktivitäten und Veranstaltungen. Mit diesem Grundsatz formuliert die sozialräumliche Jugendarbeit bewußt ein Ziel, das im Kontrast zu den sich ausweitenden kommerziellen Jugendangeboten steht. Nicht die äußerlichen Zahlen und die Attraktivität der Maßnahmen sind der zentrale Maßstab, sondern die innere Qualität der Beziehungen, in denen jene verantwortliche Haltung gedeihen kann, die angesichts der Zukunftskrise nötiger denn je ist. Auch in diesem Punkt erweist sich der Synodenbeschluß „Kirchliche Jugendarbeit“ nach wie vor als äußerst aktuell. Er fordert die Überwindung einer „am Marktmodell von Angebot und Nachfragen orientierte(n) Denkweise“, <sup>21</sup> Entscheidend im Angebot der Kirche an junge Menschen sei vielmehr, „daß sie sich selbst anbietet als eine Gemeinschaft von Glaubenden bzw. von Menschen, die sich um den Glauben mühen. Kirchliche Jugendarbeit macht zuerst und zuletzt ein »personales Angebot«: solidarische und engagierte Gruppen, solidarische und engagierte Gruppenleiter und Mitarbeiter.“ <sup>22</sup> Gerade im Beziehungsangebot also liegt gemäß dem

<sup>21</sup> Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit, in: L. BERTSCH u.a. (Hrsg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1975, S. 288–311, hier S. 298.

<sup>22</sup> Ebd.

Synodendokument das *Proprium* christlich motivierter Jugendarbeit im Unterschied zu dem kommerziellen Anbieter begründet. Während dort, etwa bei der Jugendarbeit der Banken und Sparkassen, über attraktive Konsumangebote „die Kinder und Jugendlichen möglichst frühzeitig und langfristig an das Haus gebunden werden sollen“<sup>23</sup>, muß die Jugendarbeit der Christen – so die Gemeinsame Synode – ein „selbstloser (ich ergänze: ein zweckfreier!) Dienst an den jungen Menschen und an der Gestaltung einer Gesellschaft sein, die von den Heranwachsenden als sinnvoll und menschenwürdig erfahren werden kann.“<sup>24</sup>

Diese Zeilen rentieren sich, im Kontext sozialräumlicher Jugendarbeit neu gelesen und bedacht zu werden, zumal H. Steinkamp jüngst diagnostiziert hat, daß die kirchliche Jugendarbeit noch allzu sehr systemintegrative statt sozialintegrative Züge trage. Und er fordert mit Recht große Anstrengungen zur Überwindung solcher funktionalen, programmorientierten Handlungsmuster, die zwar der zeittypischen Disposition des bindungsängstlichen Individuums Rechnung trügen, aber die im Zeitalter des Narzissmus notwendige Verbindlichkeit nicht förderten. Steinkamp postuliert daher als Aufgabe der Jugendarbeit der Kirche die „Reproduktion von Zugehörigkeit“. Sie sei im Interesse von wert- und normbildenden Lernprozessen wie im Interesse einer Aneignung kultureller wie religiöser Traditionsbestände unverzichtbar.<sup>25</sup>

c) Eng mit diesem zweiten Impuls hängt ein dritter zusammen. Er betrifft die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Jugendarbeit. In der Vergangenheit wurde viel über die Professionalisierung in der Jugendarbeit geschrieben und auch geklagt. Gewiß, mit der Einstellung zahlreicher qualifizierter hauptamtlicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter hat sich das fachliche Niveau verbessert und das Angebot an Projekten, Aktionen, Arbeitsgruppen und Programmen in der Jugendarbeit erheblich ausgeweitet. Man betreibt Jugendarbeit heute ohne Zweifel professionell; aber – so muß gefragt werden – ist dahinter nicht das Niveau an Beziehungen, an informeller Kommunikation, an Kreativität und auch Spiritualität zurückgeblieben, eben weil man die fachliche Kompetenz allzu überbetont hat? Ist da nicht die salesianische Tradition ein Korrektiv, die der Beziehung, der pädagogischen Liebe (*carità, amore*) bzw. der Liebenswürdigkeit oder dem Wohlwollen (*amorevolezza*) den höchsten Stellenwert in der Interaktion mit jungen Menschen zuweist? Aber auch die sozialräumliche

<sup>23</sup> So ein mir bekannter Diakon, der früher Leiter der entsprechenden Abteilung einer Sparkasse war.

<sup>24</sup> Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“, a.a.O., S. 294.

<sup>25</sup> Vgl. H. STEINKAMP, Sozialpastoral, Freiburg 1991, S. 112.

Jugendpädagogik betont neuerdings genau diesen Beziehungsaspekt für das Handeln der pädagogischen Fachkräfte. So entwerfen Böhnisch/Münchmeier die/den Professionelle/n primär als eine/n „Beziehungsarbeiter/in“. Jugendlichen sei weniger die fachliche Kompetenz wichtig, sondern vor allem interessiere sie, wie der Jugendarbeiter bzw. die Jugendarbeiterin lebe.<sup>26</sup> Authentisches Verhalten ist also in der sozialräumlichen Jugendarbeit gefragt, eine personale und nicht nur eine pädagogisch-funktionale Beziehung zu den jungen Menschen.<sup>27</sup> Solche Authentizität aber macht den/die Mitarbeiter/in nicht nur greifbar und begreifbar, sondern auch angreifbar und verletzbar. Das aber ist das Risiko kommunikativen Handelns.

Nun wirft diese Festlegung des Professionellen auf Beziehungsarbeit zweifelsohne die Frage auf, ob damit schon ausreichend das professionelle Berufsbild von Jugendpädagogen beschrieben sei. Zum einen nämlich ist Beziehungskompetenz nicht über ein Fachstudium zu erwerben, sondern sie hat grundlegend mit dem Persönlichkeitsprofil zu tun und sollte somit jeden auszeichnen, der mit Kindern und Jugendlichen arbeitet. Zum andern machen gerade Jugendhauspädagogen/-innen die Erfahrung, daß bei jugendlichen Besuchern und Besucherinnen ein gelangweiltes Desinteresse und ein lustloses Rumhängen verbreitet sind, dem nicht allein mit Beziehungsarbeit zu begegnen ist. Es spricht daher viel für die Auffassung U. Deinets, der den Mitarbeiter im Jugendhaus „zwischen Beziehungsarbeit und Raumdidaktik“ einordnet.<sup>28</sup> Der oder die Professionelle müsse über die Beziehungsfähigkeit hinaus eine strukturelle wie eine instrumentelle Kompetenz besitzen. Erstere bezeichne die Fähigkeit, Räume und Plätze des Jugendhauses so auszugestalten, daß sie auffordernd, einladend und anregend auf junge Menschen wirken und so Themenfindung und Veränderung von Situationen möglich machen. Mit der instrumentellen Kompetenz hingegen sind »handwerkliche« Fähigkeiten gemeint, die den Pädagogen bzw. die Pädagogin als kompetent im Umgang mit Werkzeugen, Materialien, Gegenständen, Musikinstrumenten und Spielen ausweisen. Die eigene Fähigkeit und die mit Hingabe ausgeübte Tätigkeit wirkt – wer hat das noch nicht erlebt – ansteckend und nachahmend auf Kinder und Jugendliche. Auch heute gilt das Prinzip: Wenn Du willst, daß die Kinder und Jugendlichen basteln, das bastle selbst; wenn Du willst, daß sie

<sup>26</sup> Vgl. BÖHNISCH / MÜNCHMEIER, Pädagogik der Jugendräume, S. 108 f.

<sup>27</sup> Auch in diesem Punkte findet heute der Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“ eine ungeahnte Bestätigung, stellt doch das »Personale Angebot« den Kern seines pädagogischen wie religionspädagogischen Handlungskonzeptes dar.

<sup>28</sup> DEINET, Frei-Räume schaffen, S. 121.

musizieren, dann musiziere selbst; wenn Du willst, daß sie Sport treiben, dann betätige dich selbst sportlich; wenn Du willst, daß sie beten, dann tue dies selbst.

d) Ein vierter Impuls einer salesianischen wie sozialräumlichen Jugendarbeit scheint mir der Imperativ zur Kreativität, die Ermutigung zum Spiel und zum ungezwungenen Miteinander zu sein. Den Spielplatz gilt es neu zu entdecken als leistungsfreien Raum, als zweckfreien Ort, an dem man »nicht funktionieren« muß, sondern der unverregelt ist und den man mit eigenen, kreativen Aktivitäten besetzen kann. Dieser prinzipiell leistungs- und zweckfreie Raum muß heute mehr denn je verteidigt und den Kindern und Jugendlichen zur Verfügung gestellt werden. Es gilt, eine selbstbestimmte Kinder- und Jugendwelt vor einer totalen Verregelung und Verzweckung durch den Markt, den Kommerz, den Leistungssport und die Medien zu sichern. Denn Kinder und Jugendliche brauchen für ihre Entwicklung „selbst verfügte und aneigenbare Räume“<sup>29</sup>, Orte also, wo sie noch Abenteuer erleben und die Umwelt kreativ gestalten können, wo sie soziale Beziehungen knüpfen und Freunde finden können, wo sie überschüssige Kräfte gesteuert ausagieren und Aggressionen im geregelten Miteinander abbauen können. Spielplätze sind dafür ein idealer Raum. Da dem Spiel klare Regeln als Bedingung der Möglichkeit des Spielens innewohnen, leistet der Spielhof einen nicht unbedeutenden Beitrag zur individuellen Sozialisation wie zur sozialen Integration von Kindern und Jugendlichen. Angesichts des mangelnden Anregungscharakters städtischer Wohnformen ist der Spielplatz auch ein Ort der Kompensation, der Regeneration und der Erholung inmitten einer vielfältig beengten Kinder- und Jugendwelt. Die Salesianer tun gut daran, die Kultur des Spielhofs weiter intensiv zu pflegen. Dabei sollten sie darauf achten, daß dieser Jugendraum prinzipiell unverregelt und auch nicht pädagogisch überfrachtet ist, daß er aber offen und flexibel ist und die selbstständigen Aktivitäten der Jugendlichen aufnehmen kann.<sup>30</sup>

e) Ein fünfter Impuls: Die Pädagogik des Jugendraumes hat uns eine verbreitete Problematik bewußt gemacht: die Ghettoisierung der Jugend. Mit der Errichtung von Jugendzentren und Jugendtreffpunkten hat die damalige Jugendpädagogik mit einem gewissen Recht dazu beitragen wollen, die Jugendlichen von der Straße zu holen und ihnen eine gewisse selbstbestimmte Alternative zu einem als repressiv definierten Alltag zu geben. Man wollte Freiräume und Experimentierräume schaffen und

<sup>29</sup> BÖHNISCH / MÜNCHMEIER, Wozu Jugendarbeit, S. 235.

<sup>30</sup> Vgl. R. MÜNCHMEIER, Perspektiven für die Jugendarbeit in den 90er Jahren. In: Hessische Jugend 44 (1992) S. 3–5, hier 3



errichtete selbstverwaltete Inseln oder gar autonome Jugendzentren. Dabei verstärkte man allerdings ungewollt die Separierung der Generationen und lief zudem Gefahr, die Jugendlichen zu ghettoisieren. So mutmaßt F.-J. Krafeld m. E. zu Recht, daß Jugendeinrichtungen oft nur „einen beaufsichtigten Ersatz für die Enteignung der Lebensumwelt“ darstellen.<sup>31</sup> Ihre Funktion bestehe letztlich darin, die unterschiedlichsten jugendkulturellen Szenen und Cliques, die eine bürgerliche Öffentlichkeit eher verängstigt wahrnimmt, „auf engstem Raum zusammenzudrängen und damit letztlich eine Art pädagogisch beaufsichtigte Ghettoisierung Jugendlicher“ zu betreiben.<sup>32</sup>

Dieser Entwicklung will eine sozialräumliche Jugendarbeit gegensteuern. Sie fordert dazu auf, alle für die Jugendlichen interessanten Räume und Stützpunkte öffentlich zu machen und sie den Jugendlichen zur Aneignung anzubieten.<sup>33</sup> Der Imperativ der Vernetzung betrifft dabei nicht nur die relevanten Jugendräume, sondern auch die Einrichtungen in der sozialen Umwelt wie Vereine, politische Gruppierungen, Kirchengemeinden etc., in denen ein generationenübergreifendes Miteinander möglich ist. Sozialräumliche Jugendarbeit ist also wesentlich auch eine Beziehungsarbeit zwischen den Generationen und wehrt einer allzu forsch und professionell betriebenen Zielgruppenarbeit an Jugendlichen. Entsprechend kehrt sich in der Perspektive sozialräumlicher Jugendarbeit die Öffentlichkeitsarbeit um. Es geht nicht darum, eine Legitimationsöffentlichkeit herzustellen, also das »verborgene« Tun im Jugendzentrum nach außen hin zu verdeutlichen; es bedarf vielmehr einer Kooperationsöffentlichkeit, was bedeutet, daß man die lokal und regional relevanten Jugendräume und Jugendeinrichtungen veröffentlicht und deutlich macht, wie sie miteinander vernetzt sein können.<sup>34</sup> Ich denke, daß dieser Aspekt für das Jugendwerk Don Bosco, das ja am Rande von Trier liegt, eine hervorragende Bedeutung besitzt, und zwar hinsichtlich der Einbindung in die soziale wie in die kirchlich-pfarrliche Umgebung.

f) Schließlich ein sechster und letzter Impuls: Für Christen ist die Tradierung ihrer Lebenskultur und ihres Glaubens heute zu einer Kernfrage geworden. Wie die neuesten Jugendstudien zeigen, sind junge Menschen gegenüber der Kirche und ihrem Glauben nicht nur weitgehend entfremdet. Im Zeitalter der Individualisierung der Biographien wird vielmehr alles abgelehnt, was nur im entferntesten den Geruch von Zwang

<sup>31</sup> KRAFELD, Cliquesorientierte Jugendarbeit, S. 315.

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> MÜNCHMEIER, Perspektiven, S. 3.

<sup>34</sup> Ebd.



hat. Und offensichtlich steht das „System Kirche“ in diesem zweifelhaften Ruf eines „Zwangssystems“<sup>35</sup>. Für die Religionspädagogik bedeutet dies, daß sie nach einer Methodik Ausschau halten muß, die zum einen der subjektiven Freiheit des Individuums hinsichtlich seiner Beziehung zum Glauben und zur Kirche Rechnung trägt und zum anderen dennoch einen Anreiz zur Aneignung des Glaubens darstellt. Hierfür könnte meines Erachtens von einer sozialräumlichen Pädagogik durchaus einiges erwartet werden. In einer sozialräumlichen Perspektive der Aneignung des Glaubens käme es darauf an, den Raum einer lebendigen Gemeinschaft zum Kern der Glaubenstradierung zu machen. Der Raum, in dem sie lebt, und die Art, wie sie lebt, müßte dergestalt sein, daß junge Menschen Lust gewinnen, sich diesen Raum und die darin durch die Personen, durch die Symbole und durch die Taten repräsentierten religiösen Überzeugungen anzueignen. Ich würde also von einem Paradigmenwechsel, von einer Tradierung zu einer Aneignung des Glaubens sprechen.<sup>36</sup> Oder man könnte, wie G. Bitter es jüngst getan hat, den Übergang von einer „korrelativen zu einer kommunikativen Didaktik“ fordern. Ich denke, daß dieser Impuls für die salesianische Gemeinschaft in besonderer Weise Gültigkeit besitzt und daß sie gerade in dem Bestreben nach einer authentischen, das Evangelium bezeugenden, familialen Gemeinschaft in der Spur Don Boscos bleibt.

Ich wünsche, daß diese von mir vorgetragenen Gedanken Impulse sind, die das Jugendwerk Don Bosco ermutigen, weiterhin den Weg zu den jungen Menschen, besonders zu den ärmeren, zu beschreiten und in diesen Jugendlichen das Geschenk der Gottesbegegnung machen.

<sup>35</sup> Vgl. H. BARZ, Postmoderne Religion. Die junge Generation in den Alten Bundesländern, Opladen 1992, bes. S. 170–175.

<sup>36</sup> Ausführlicheres dazu findet sich bei M. LECHNER, Aneignung statt Tradierung des Glaubens, in: JUGENDPASTORALINSTITUT DON BOSCO (Hrsg.), Glaubensbildung und Jugendkatechese in Einrichtungen der Jugendsozialarbeit und Erziehungshilfe. 3. Symposium Jugendpastoral vom 08.-11.09.1993 in Benediktbeuern, S. 39–48 (= Dokumentationen H. 2, zu beziehen beim JPI, Don Bosco Str. 1, 83671 Benediktbeuern).

## Kirchenzugehörigkeit und Kirchensteuer

Zum Verhältnis von staatlichem und kirchlichem Recht\*

### 1. Themenstellung

Die finanzielle Situation der Kirche ist nicht nur eine der Kirche eigene Angelegenheit. Sie steht vielmehr im „Schnittpunkt kirchlicher und weltlicher Rechtsordnung“<sup>1</sup>. Die kirchlichen Finanzen, die eine dienende Funktion zur Erfüllung des kirchlichen Auftrags in der Welt haben, stehen im Bezugssystem von Kirche und Staat, unabhängig davon, wie dieses Beziehungsverhältnis jeweils institutionell bestimmt ist. In Deutschland ergibt sich der größte Teil der kirchlichen Finanzen aus den Kirchensteuern, die sich für die katholische Kirche auf ca. acht Milliarden DM jährlich belaufen, wobei der mit Abstand größte Teil für Personal- und Sachkosten im seelsorglichen und karitativen Bereich verwendet wird<sup>2</sup>. Die Kirchensteuer ist jedoch in letzter Zeit, insbesondere im Zuge der deutschen Einigung und im Rahmen einer künftigen Rechtsangleichung in Europa, erneut in die Diskussion geraten, wobei vor allem das Problem der Abschaffung der Kirchensteuer erörtert wird<sup>3</sup>.

\* Öffentliche Vorlesung an der Theologischen Fakultät Trier am 21. Juni 1993.

<sup>1</sup> H. SCHMITZ, Das kirchliche Vermögensrecht als Aufgabe der Gesamtkirche und der Teilkirchen, in: AfKRR 146 (1977) 3–35, 3; vgl. auch K. E. SCHLIEF, Kirchliches Finanzwesen, in: Staatslexikon, Freiburg–Basel–Wien 1987, Bd. 3, 524–531; Vermögensverwaltung in der Kirche. Administrator bonorum-Oeconomus tamquam paterfamilias. Gewidmet Sebastian Ritter zum siebzigsten Geburtstag, hrsg. v. H. PAARHAMMER, Thaur/Tirol 1988; I. RIEDEL-SPANGENBERGER, Art. Kirchenvermögen, in: Grundbegriffe des Kirchenrechts, Paderborn 1992, Sp. 146–148; Streitfall Kirchensteuer, hrsg. v. B. KETTERN und W. OCKENFELS, Paderborn 1993.

<sup>2</sup> Vgl. Angaben der Steuerkommission des Verbandes der Diözesen Deutschlands und der Haushaltspläne der einzelnen Diözesen bei K. E. SCHLIEF (Anm. 1) 525–530.

<sup>3</sup> Vgl. H. ENGELHARDT, Kirchensteuer in den neuen Bundesländern, Wiesbaden 1991; R. PUZA, Geeintes Deutschland: neue Rechtsfragen zwischen Kirche und Staat, in: Die Kirchen und die deutsche Einheit. Rechts- und Verfassungsfragen zwischen Kirche und Staat im geeinten Deutschland, hrsg. v. R. PUZA u. a., Stuttgart 1991 (Hohenheimer Protokolle, Bd. 37) 83–98, 95; G. ROBBERS, Die Fortentwicklung des Europarechts und seine Auswirkungen auf die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd. 27, Münster 1993, 81–100, 94 f.

Zu einer Repräsentativumfrage des Wickert-Institutes wurde am Ende des vergangenen Jahres in Deutschland Christen und Konfessionslosen ohne Unterschied folgende Frage gestellt: „Soll man bei uns im Land die Kirchensteuer sofort abschaffen, so daß sich die Kirchen selbst um Gelder bemühen müssen, oder soll man die bisherige Praxis beibehalten?“ 72 Prozent aller Deutschen waren demnach für die sofortige Abschaffung, obwohl von diesen nur 47 Prozent einer christlichen Kirche angehörten. Es antworteten als 25 Prozent der Deutschen ablehnend, obwohl sie selbst noch nie zur Kirchensteuer herangezogen wurden<sup>4</sup>.

Ebenso verfälschend erweisen sich manche Talkshows im Fernsehen und gewisse Publikationen, die ihr Unbehagen gegenüber den christlichen Kirchen über das deutsche Kirchensteuersystem artikulieren. Suggestiv sind etwa folgende Titel „Wie reich ist die Kirche?“<sup>5</sup> oder „Die Kirche und unser Geld“<sup>6</sup> von einem Autor, der selbst seinen Kirchenaustritt lautstark in der Öffentlichkeit bekanntgegeben hat.

Die Themenstellung bezieht sich auf einen Teilaspekt des Verhältnisses von Staat und Kirche, wobei ich mich nur auf die katholischen Kirche beziehen möchte. Untersucht werden soll unter juristischer Perspektive, welcher Zusammenhang besteht zwischen der staatlich gesetzlich festgelegten Kirchensteuerverpflichtung und möglichen innerkirchlichen Beschränkungen, falls Mitglieder der katholischen Kirche sich weigern, Kirchensteuer zu zahlen. Zur Veranschaulichung wähle ich die staatskirchenrechtliche Lage in Deutschland und in Italien. Vor diesem Hintergrund erläutere ich dann die innerkirchliche Rechtsstellung von Katholiken im Hinblick auf ihr Kirchensteuerverhalten. Dazu möchte ich den folgenden beiden Fragestellungen nachgehen:

1. Kann in Deutschland ein Katholik sagen, daß er keine Kirchensteuer mehr bezahlt, das Geld einem anderen sozialen Zweck zuführt, aber trotzdem weiterhin Mitglied seiner Kirche bleiben will?
2. Kann ein Katholik in Italien sagen, daß er seine Kirchensteuer nicht der Kirche, sondern dem Staat für wohltätige Zwecke zur Verfügung

---

<sup>4</sup> Vgl. Etwas für den Papierkorb Kirchensteuer: Fragen an die Fragesteller, in: Paulinus Nr. 5 vom 31. 1. 1993, 2.

<sup>5</sup> Vgl. K. MARTENS, Wie reich ist die Kirche?, München <sup>2</sup>1969; W. WILKEN, Unser Geld und die Kirche, München <sup>2</sup>1964; Die Forderung nach Abschaffung der Kirchensteuer, in: KNA-Ökumenische Information Nr. 25 vom 16. 6. 1993.

<sup>6</sup> Vgl. H. HERRMANN, Die Kirche und unser Geld, Hamburg 1990, der seine persönliche Weltanschauung mit angeblichen historischen und wissenschaftlichen „Daten“ und „Tatsachen“ zu belegen versucht und mit kirchenfeindlichem Antriebe den Kirchen in Deutschland jeden Öffentlichkeitsauftrag abspricht.

stellen und dabei doch weiterhin Mitglied seiner Kirche bleiben will?

Diese Fragen lassen sich zureichend nur in Kenntnis der jeweiligen Rechtslage in den beiden Ländern unter Berücksichtigung des historisch gewachsenen Staat-Kirche-Verhältnisses erörtern. Beide Länder haben Kirchensteuersysteme im Unterschied zu Spenden- oder Beitragssystemen in anderen Ländern, die allerdings auf unterschiedlichen Rechtsgrundlagen basieren. Während das Kollekten- und Spendensystem in den Ländern praktiziert wird, die auf eine strikte Trennung von Staat und Kirche Wert legen, finden Kirchensteuersysteme verschiedener Gestalt neben Kirchenbeitragssystemen in den Ländern Anwendung, die eine Kooperation von Staat und Kirche praktizieren<sup>7</sup>. Das Kirchensteuersystem ist gekennzeichnet durch enge Zusammenarbeit von Staat und Kirche bei gleichzeitiger Wahrung ihrer gegenseitigen Unabhängigkeit und bei Anerkennung der Grundrechte des einzelnen, festgelegt in staatlichen Verfassungen und/oder Konkordatsverträgen<sup>8</sup>. In Deutschland entstand das Kirchensteuersystem dadurch, daß die Kirchenfinanzierung durch den Staat auf die Kirchenmitglieder übertragen wurde<sup>9</sup>. In Italien wurde die Kirche bis 1984 weitgehend durch Staatsleistungen finanziert<sup>10</sup>.

## *2. Das Institut der Kirchensteuer in der Bundesrepublik Deutschland*

### *a) Allgemeine Rechtsgrundlagen*

Die Einrichtung der Kirchensteuer in der Bundesrepublik Deutschland ist Bestandteil der verfassungsrechtlichen Ordnung, was durch höchstgerichtliche Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichtes immer wieder bestätigt wurde<sup>11</sup>. Einschlägig ist Art. 140 GG, wodurch die Art. 136–139

<sup>7</sup> Vgl. H. MARRÉ, Art. Kirchensteuer, in: Staatslexikon, Freiburg–Basel–Wien 1987, Bd. 3, 447–451; DERS., Die Kirchenfinanzierung in Kirche und Staat der Gegenwart. Die Kirchensteuer im internationalen Umfeld kirchlicher Abgabensysteme und im heutigen Sozial- und Kulturstaat Bundesrepublik Deutschland, Essen 1990, 16 ff.

<sup>8</sup> Vgl. R. SEBOTT, Kirche und Staat, in: J. BEUTLER und O. SEMMELROTH (Hrsg.) Theologische Akademie, Bd. 13, Frankfurt/M. 1976.

<sup>9</sup> Vgl. H. MARRÉ / P. HOFFACKER, Das Kirchensteuerrecht im Land Nordrhein-Westfalen, Münster 1969, 33–35.

<sup>10</sup> Vgl. H. MARRÉ, Die Kirchenfinanzierung in Kirche und Staat der Gegenwart, Essen 1982, 15–16.

<sup>11</sup> Vgl. J. LISTL, Das kirchliche Besteuerungsrecht in der neueren Rechtsprechung der Gerichte der Bundesrepublik Deutschland, in: Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft, FS zum 65. Geburtstag von Paul Mikat, hrsg. v. D. SCHWAB u. a., Berlin 1989, 579–610, 579–580.

und 141 der WRV als „vollgültiges Verfassungsrecht der Bundesrepublik“ inkorporiert wurden, d. h., dieselbe Rechtsgeltung haben wie die übrigen Art. im GG<sup>12</sup>. Die Rechtsgrundlage für das Kirchensteuerrecht ist der in das GG inkorporierte Art. 137 Abs. 6 WRV, mit dem für Deutschland 1919 erstmalig das verfassungsmäßige Recht zur Erhebung von Kirchensteuern gewährleistet wurde<sup>13</sup>. Er lautet: „Die Religionsgesellschaften, die Körperschaften des öffentlichen Rechts sind, sind berechtigt aufgrund der bürgerlichen Steuerlisten nach Maßgabe der landesrechtlichen Bestimmungen Steuern zu erheben.“

Bedingungen für den Rechtsanspruch der Kirche auf Erhebung von Steuern ist also ihr Status als Körperschaft des öffentlichen Rechts im Staat, d. h., sie ist in Deutschland eine Institution mit öffentlich-rechtlichem Charakter, die zur Erfüllung von gemeinsamen Aufgaben mitgliedschaftlich organisiert ist und als Sozialgebilde im Staat öffentlich wirksame Rechtsgestalt hat<sup>14</sup>. Das gilt nicht für Religionsgemeinschaften, die nicht die Rechtsstellung einer Körperschaft des öffentlichen Rechts haben, wenn auch der Verfassungstext den Kreis der steuerfähigen Religionsgemeinschaften offenhält, weil auch andere Religionsgemeinschaften, die noch nicht Körperschaften des öffentlichen Rechts sind, diesen Status erwerben können, wenn sie die nach den gesetzlichen Bestimmungen geforderte Gewähr auf Dauer durch die notwendige Organisationsstruktur und die Zahl ihrer Mitglieder gewährleisten<sup>15</sup>, d. h., Freikirchen und Sekten erfüllen in der Regel nicht diese Voraussetzung, können aber auch Kirchensteuer erheben, wenn ihnen die Eigenschaft der Körperschaft öffentlichen Rechts verliehen worden ist bzw. noch verliehen wird.

Die kirchlichen Körperschaften des öffentlichen Rechts sind aber nicht als Träger unmittelbarer Staatsverwaltung in den Staat inkorporiert. Daher sind sie keine öffentlich-rechtlichen Körperschaften im engen Sinn, sondern sogenannte „qualifizierte Körperschaften“, die in Verbindung mit der staatlichen Gewährleistung des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts

<sup>12</sup> Vgl. BVerGE 19, 206 (219).

<sup>13</sup> Vgl. H. MARRÉ / P. HOFFACKER (Anm. 9), 42; Text in: Verfassungen der deutschen Bundesländer, hrsg. v. C. PESTALOZZA, München <sup>3</sup>1988, 441 Anm. 2, 442.

<sup>14</sup> Vgl. E. FRIESENHAHN, Die Kirchen und Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts, in: HdbStKirchR I, 545–585.

<sup>15</sup> Vgl. J. LISTL, Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Bundesrepublik Deutschland, in: HdbkathKR, Regensburg 1983 § 113, 1050–1071, 1059–1060; E. L. SOLTE, Die Organisationsstruktur der übrigen als öffentliche Körperschaften organisierten Religionsgemeinschaften und ihre Stellung im Staatskirchenrecht, in: HbStKirchR I, 341–357.



nach Art. 137 Abs. 3 WRV als Körperschaften mit öffentlichem Wirkungskreis anerkannt sind<sup>16</sup>. Auch wenn die Kirche sie erfüllt, handelt es sich also in diesen Fällen um öffentliche Aufgaben, die dem Gemeinwesen Staat zugute kommen, indem durch sie unverzichtbare Dienste, Wertebildung und Wertevermittlung geleistet werden<sup>17</sup>. Auf der verfassungsrechtlichen Grundlage ist die Kirchensteuererhebung eine hoheitliche Befugnis, die den korporierten Religionsgemeinschaften in Deutschland zukommt als vom Staat zu gewährleistendes Recht. Dieses begründet eine typische gemeinsame Angelegenheit (*res mixta*) von Staat und Kirche<sup>18</sup>, unterliegt aber in vollem Umfang der staatlichen Gesetzgebung, Aufsicht und Gerichtskontrolle, weil mit diesem Recht mittelbar staatliche Gewalt ausgeübt wird<sup>19</sup>.

Inhalt und Umfang des Kirchensteuerrechts ist der landesrechtlichen Regelung überlassen<sup>20</sup>, d. h., dies ist in Deutschland in den Kirchensteuergesetzen der Bundesländer geregelt. Die einzelne Ausgestaltung ist den kirchensteuerberechtigten Religionsgemeinschaften überlassen, d. h., sie setzen in alleiniger Verantwortung die Hebesätze fest, wobei sich in Deutschland die Katholische Kirche und die Evangelischen Kirchen auf gemeinsame Hebesätze geeinigt haben<sup>21</sup>.

Neben den verfassungsrechtlichen Grundlagen für das Kirchensteuererhebungsrecht gilt für die katholische Kirche auch noch das Konkordatsrecht, näherhin das Schlußprotokoll zu Art. 13 RK: „Es besteht Einverständnis darüber, daß das Recht der Kirche, Steuern zu erheben, gewährleistet bleibt.“<sup>22</sup>

Die Bestandsgarantie des Kirchensteuererhebungsrechtes wurde somit in der Form eines kodifikatorischen Vertrages des deutschen Staates mit

<sup>16</sup> Vgl. E. FRISENHAHN (Anm. 14) 547; Beschluß des BVerfG vom 31. 3. 1971 (Az.: 1 BvR 744/67), in: BVerGE 30, 415 (428).

<sup>17</sup> Vgl. Vat II. GS 42, 1; H. MAIER, Dienste der Kirche am Staat. Entwurf einer Typologie, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche Bd. 25, Münster 1991, 5–21.

<sup>18</sup> Vgl. A. HOLLERBACH, Kirchensteuer und Kirchenbeitrag, in: HdbkathKR § 97, Regensburg 1983, 889–900, 893; BVerGE 19, 217 f.

<sup>19</sup> Vgl. BVerGE 19, 217 f.; BVerwGE 7, 189.

<sup>20</sup> Vgl. BVerGE 19, 251 f.; J. GILOY / W. KÖNIG, Kirchensteuerrecht und Kirchensteuerpraxis in den Bundesländern, Wiesbaden 1988.

<sup>21</sup> Vgl. C. MEYER, Kirchensteuersätze 1992, in: Neue Wirtschafts-Briefe für Steuer- und Wirtschaftsrecht Fach 12, 1363–1368. Zu den Formen ökumenischer Kooperation vgl. J. J. DEGENHARDT, H. TENHUMBERG, H. THIMME, Kirchen auf gemeinsamem Wege, Bielefeld–Kevelaer 1977, 142 ff.

<sup>22</sup> Die Konkordate und Kirchenverträge in der Bundesrepublik Deutschland. Textausgabe für Wissenschaft und Praxis, hrsg. v. J. LISTL, Bd. I, Berlin 1987, 55.

dem Apostolischen Stuhl als zwei Völkerrechtssubjekten vereinbart und damit eine einseitige Kündigung dieses Rechtes, etwa von seiten des Staates, ausgeschlossen<sup>23</sup>. Damit Konkordate in Deutschland als innerstaatliches, für Bund und Länder verbindliches Gesetz gelten, müssen sie allerdings nach Art. 59 Abs. 2 GG durch ein staatliches Gesetz transformiert werden, was gemäß Art. 123 Abs. 2 GG für das Reichskonkordat geschehen und im sogenannten Konkordatsurteil – allerdings im Zusammenhang mit einer anderen Rechtsmaterie – am 26. März 1957 für das Reichskonkordat allgemein bestätigt ist<sup>24</sup>, so daß für dieses Konkordat von 1933 nach wie vor gilt, daß es „als ein beide Teile verpflichtender Vertrag gültig zustandegekommen, zu innerstaatlichem Recht geworden und über den Zusammenbruch des Jahres 1945 hinaus in Geltung geblieben“<sup>25</sup> ist.

## b) Die staatliche Kirchensteuerpflicht

Die Kirchensteuergesetze der Bundesländer gehen übereinstimmend bei der Begründung der Kirchensteuerpflicht von der Kirchenzugehörigkeit der steuerpflichtigen Personen aus. Nur natürliche, nicht aber juristische Personen können demnach zur Kirchensteuer herangezogen werden<sup>26</sup>. Kirchensteuerpflichtig sind in der Regel alle Kirchenangehörigen einer steuerberechtigten Kirche, die ihren Wohnort oder gewöhnlichen Aufenthalt im Geltungsbereich des jeweiligen Landesgesetzes haben<sup>27</sup>. Es herrscht also für die Kirchensteuerpflicht das staatliche Territorialprinzip, wonach es bei der Kirchensteuerpflicht nicht auf die Staatsangehörigkeit, sondern auf die Kirchenmitgliedschaft ankommt. Auch Ausländer sind kirchensteuerpflichtig, wenn sie einer in Deutschland steuerberechtigten Kirche bzw. Religionsgemeinschaft angehören und ihren Wohnsitz oder gewöhnlichen Aufenthalt in Deutschland haben<sup>28</sup>. Gläubiger der Kirchensteuer sind in der katholischen Kirche nicht die Kirchengemeinden, sondern die

<sup>23</sup> Vgl. A. HOLLERBACH, Art. Konkordat, in: Staatslexikon, Freiburg-Basel-Wien 1987, Bd. 3, 620–625, 623–624.

<sup>24</sup> A. HOLLERBACH, Die vertragsrechtlichen Grundlagen des Staatskirchenrechts, in: HdbStKirchR I, 267–271.

<sup>25</sup> BVGE 6, 309 vom 26. März 1957.

<sup>26</sup> Vgl. BVGE 19, 223; J. GILOY-W. KÖNIG (Anm. 20), Tz 3.1.

<sup>27</sup> Vgl. J. GILOY / W. KÖNIG (Anm. 20) Tz. 3.2; die Begriffe „Wohnsitz“ und „gewöhnlicher Aufenthalt“ richten sich nach den Vorschriften in den §§ 8 und 9 der Abgabenordnung; vgl. TIPKE-KRUSE, Kommentar zur Abgabenordnung, 14. Auflage, Stand November 1991.

<sup>28</sup> Vgl. § 1 Abs. 1 Einkommensteuergesetz; P. KIRCHHOFF, Die Einkommensteuer als Maßstab für die Kirchensteuer, in: Deutsche Steuerzeitung 74 (1986) 25 ff.

Diözesen<sup>29</sup>, d. h., der Bischof trägt die Verantwortung für eine gerechte Verteilung der Kirchensteuermittel in seiner Diözese.

Voraussetzung für die Entstehung der Kirchensteuerpflicht ist die mitgliedschaftliche Zugehörigkeit zu einer steuererhebenden Kirche oder Religionsgemeinschaft. Die Kirchensteuer wird also ausschließlich von den Kirchenmitgliedern, nicht aber von allen Bürgern des Staates erbracht. Sie ist somit keine staatliche Finanzierung der Kirche, sondern eine kircheneigene Finanzierungsform für die kirchlichen Belange. Für den Staat bestimmt sich die Kirchensteuerpflicht nach dem rechtlich formalen Mitgliedschaftsbegriff, dessen Definition der steuerberechtigten Religionsgemeinschaft überlassen ist. Alle allgemein steuerpflichtigen Personen, die einer steuerberechtigten Kirche angehören, sind solange kirchensteuerpflichtig, als sie nicht formal nach staatlichem Recht den Kirchenaustritt erklärt haben<sup>30</sup>. Auch hier hat nämlich der Staat seinem Neutralitätsgebot in religiöser und weltanschaulicher Hinsicht zu folgen und dem Grundsatz der Religionsfreiheit nach Art. 4 GG sowie dem Verfassungsgrundsatz nach Art. 137 Abs. 3 WRV, demzufolge das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaft für die eigenen Angelegenheiten sich auch auf die Festlegung der mitgliedschaftlichen Zugehörigkeit bezieht<sup>31</sup>. Das Bundesverfassungsgericht hat in einem Beschluß vom 31. März 1971 bestätigt, daß der Staat die kirchlichen Mitgliedschaftsregelungen für den staatlichen Bereich als verbindlich anerkennt<sup>32</sup>. Staatlicherseits ist der Austritt aus der Kirche notwendig, um gegenüber dem Staat nicht mehr als Kirchenmitglied zu gelten. Das dafür vorgesehene Kirchenaustrittsgesetz<sup>33</sup> folgt hier dem Grundrecht auf Religionsfreiheit, daß der Bürger als Recht gegenüber dem Staat besitzt. Deshalb sehen die staatlichen Gesetze der Bundesländer in Deutschland den Kirchenaustritt vor zur Aufhebung der Verpflichtungen des staatlichen Rechts, die aus der freiwilligen Kirchenmitgliedschaft folgen. Auch die Aufhebung der Pflicht zur Kirchensteuer ist an diesen staatlichen Kirchenaustritt gebunden. Dieser bedarf zu seiner öffentlich rechtlichen Wirksamkeit der protokollarischen Erklärung beim Amtsgericht oder in einigen Bundesländern beim Standesamt bzw. gegenüber der Kirche. Daraufhin erfolgt staatlicherseits die Meldung an die betreffende Religionsgemeinschaft und an das zuständige Finanzamt zur

<sup>29</sup> Vgl. H. ENGELHARDT, Die Kirchensteuer in der Bundesrepublik Deutschland, Bad Homburg-Berlin-Zürich 1968, 51-53.

<sup>30</sup> Vgl. J. GILOY / W. KÖNIG (Anm. 20) Tz. 3.4; KiAustrG NRW vom 26. Mai 1981, GVBl (1981), 260.

<sup>31</sup> Vgl. J. LISTL (Anm. 11), 582 ff.

<sup>32</sup> Vgl. BVGE 30, 415.

<sup>33</sup> Vgl. Anm. 30.

Aussetzung des Kirchensteuereinzuges<sup>34</sup>. In Deutschland muß bzw. kann jede religionsmündige Person nach Vollendung des 14. Lebensjahres über ihren Kirchaustritt selbst entscheiden<sup>35</sup>. Aber entgegen anderslautenden Auffassungen sind an einen solchen staatlicherseits vollzogenen Kirchaustritt nach kanonischem Recht keine direkten Wirkungen auf die Kirchengliedschaftsrechte verbunden. Ein sogenannter modifizierter Kirchaustritt, der Bedingungen, Vorbehalte oder Zusätze erhält, etwa den, ich trete allein aus, um mich von Steuerlasten zu befreien, bleibe aber weiterhin Mitglied der Kirche, ist nach staatlichem Recht unzulässig, und kirchenrechtlich nicht ohne weiteres, dennoch aber potentiell von Bedeutung für den Grad der Kirchenzugehörigkeit. Die staatlich festzustellende Kirchenmitgliedschaft ist auch keine Zwangsmitgliedschaft, weil sie die Kirchenzugehörigkeit nach dem für die Religionsgemeinschaft jeweils geltenden Recht voraussetzt und dem religionsmündig Gewordenen die Möglichkeit zum staatlichen Kirchaustritt läßt.

### 3. Die Rechtslage in Italien

Am 18. Februar 1984 wurde zwischen der Republik Italien und dem Apostolischen Stuhl das Laterankonkordat vom 11. Februar 1929 durch ein neues Konkordat abgelöst<sup>36</sup>. Auch und vor allem waren vermögensrechtliche Belange der Kirche neu zu regeln, weil die Leistungen des Staates als Entschädigungen für die staatliche Einziehung des Kirchenvermögens u. a. im Zusammenhang mit der Annektierung des Kirchenstaates neu geordnet werden sollten<sup>37</sup>.

Im neuen Konkordat selbst fand man noch nicht zu einer endgültigen Lösung, sondern vereinbarte in Art. 7 Abs. 6, daß eine von Staat und Kirche paritätisch zu besetzende Kommission zu konstituieren sei, „die außer der Ausarbeitung von beiderseitig zu approbierenden Leitlinien die Aufgabe erhielt, konkrete Normen im Hinblick auf das Kirchenvermögen und seine Träger zu entwerfen sowie die Staatsleistungen an die Kirche und die diesbezüglichen Kontrollen einer Überprüfung zu unterziehen“<sup>38</sup>. Im Zusatzprotokoll wurde für diese Arbeit ein Zeitraum von sechs Monaten

<sup>34</sup> Vgl. J. LISTL (Anm. 11), 587 f.

<sup>35</sup> Vgl. RelKERzG vom 15. Juli 1921, BGBl 929; I. RIEDEL-SPANGENBERGER, Art. Kirchaustritt, in: Grundbegriffe des Kirchenrechts, Paderborn 1992, 140–141.

<sup>36</sup> Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Italien vom 18. Februar 1984 über die Revision des Lateran-Konkordats, in: AAS 77 (1985) 512–535; italienischer Text und deutsche nicht authentische Übersetzung, in: AfKR 154 (1985) 323–341.

<sup>37</sup> Vgl. zur vorausgehenden Rechtslage H. MARRÉ (Anm. 10), 15–16.

<sup>38</sup> Vgl. Anm. 36, in: AfKR 154 (1985) 329.

bestimmt<sup>39</sup>. Die Vereinbarungen, die in der Folgezeit getroffen wurden, zielen auf eine vollständige Ablösung der bisherigen Staatsleistungen an die katholische Kirche durch eine aus steuerbegünstigten Spenden und einem Teil der für jeden Italiener verbindlichen staatlichen Steuern kombinierten Finanzierung für die katholische Kirche. Art. 16 der dazu erstellten Normen beschränkt das kirchliche Wirken nunmehr nur noch auf die Ausübung der Gottesdienste, der Seelsorge, der Ausbildung des Klerus, der Mission, Katechese und christlichen Erziehung, nicht mehr jedoch auf Kranken- und Wohlfahrtspflege sowie auf allgemeine kulturelle Aufgaben der Kirche<sup>40</sup>, d. h., der Öffentlichkeitscharakter der Kirche wird damit auf binnenkirchliche Aufgaben eingeschränkt. Damit ist zudem das Selbstbestimmungsrecht der Kirche begrenzt, nämlich die Aktivitäten der kirchlichen Sendung selbst zu bestimmen. Die Kirche wird in Italien als „ente ecclesiastico“ juristisch qualifiziert und damit von den Körperschaften des öffentlichen Rechts und von den juristischen Personen privaten Rechts unterschieden<sup>41</sup>. Aber im neuen Konkordat ist auch festgelegt, daß alle Institutionen, die aufgrund ihrer Rechtsstellung in der hierarchisch verfaßten katholischen Kirche Rechtspersönlichkeit besitzen, dies auch mit Wirkung für den staatlich rechtlichen Bereich haben und dieser Status von anderen religiösen Institutionen, die diese Rechtsstellung noch nicht haben, beantragt werden kann<sup>42</sup>. Die nunmehr durch staatliche Steuer erfolgende Kirchenfinanzierung ist abhängig von der durch das Konkordat eingeleiteten Neuordnung der Besoldung und Versorgung des italienischen Klerus, die nicht mehr allgemein aus dem staatlichen Budget geleistet wird. Da die Ablösung des bisherigen Systems der Staatsleistungen in diözesane und überdiözesane Fonds für den Unterhalt des Diözesanklerus sich als nicht ausreichend erwiesen haben, ist seit dem 1. Januar 1989 eine bestimmte Summe von Spenden für die Klerikerbesoldung steuerabzugsfähig, und seit dem 1. Januar 1990 ist jeder steuerpflichtige Italiener gehalten, 0,8 % der von ihm deklarierten Steuer entweder einem religiösen Zweck der katholischen Kirche unter deren Verwaltung oder anderen sozialen oder humanitären Anliegen unter staatlicher Verwaltung zuzuwenden<sup>43</sup>, d. h., jeder steuerpflichtige Katholik in Italien kann bestimmen, daß sein Steueranteil nicht kirchlichen, sondern vom Staat geleiteten

<sup>39</sup> Vgl. W. SCHULZ, Vermögensrechtliche Probleme im Anschluß an den Revisionsvertrag zum Laterankonkordat, in: Ministerium Iustitiae FS H. Heinemann zum 60. Geburtstag, hrsg. v. A. GABRIELS und H. J. F. REINHARDT, Essen 1985, 95–104, 103 Anm. 21.

<sup>40</sup> Vgl. ebd., 96.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., 97–99.

<sup>42</sup> Vgl. Art. 7 Abs. 2 (Anm. 36), in: AkfKR 154 (1985) 328.

<sup>43</sup> Vgl. W. SCHULZ (Anm. 39), 100; H. MARRÉ (Anm. 7), Essen 1990, 28.



sozialen Zwecken zugeführt wird, ohne daß sich an seiner Kirchenmitgliedschaft dadurch auch nur das Geringste ändert. Im Gegensatz zu Deutschland ist also keine staatliche Regelung für einen Kirchenaustritt notwendig. Außerdem hat sich die Italienische Bischofskonferenz verpflichtet, gegenüber dem Staat durch ihr Zentralinstitut für Klerikerbesoldung jährlich Rechenschaft abzulegen über die der Kirche zugewendeten Mittel<sup>44</sup>.

#### *4. Das Kirchensteuerverhalten von Katholiken und seine kirchenrechtliche Relevanz*

Die für den deutschen Staat relevante Kirchenmitgliedschaft mit der staatlichen Rechtswirkung, in Deutschland Kirchensteuer zu zahlen, hat dem kirchlichen Recht zu folgen. Wer aber nicht Mitglied einer steuerberechtigten Kirche ist oder wer sich durch förmlichen Kirchenaustritt von der Kirchensteuerpflicht befreit hat, zahlt keine Kirchensteuer und auch keine Ersatzsteuer. Die förmliche Austrittserklärung berührt noch nicht ohne weiteres die tatsächlich in der Kirche geltenden Gliedschaftsrechte. Einen Austritt aus der Kirche sieht das kanonische Recht nicht vor<sup>45</sup>. In Italien gibt es keinen Rechtsanspruch der Kirche zur Erhebung von Kirchensteuer. Die Kirchenmitgliedschaft ist aus steuerlichen Erwägungen für den italienischen Staat irrelevant. Alle zur Steuer veranlagten Italiener sind zu der 0,8 % Sondersteuer verpflichtet. Die katholische Kirche hat lediglich einen Anspruch auf die für ihre Belange zugewendeten Anteile der staatlichen Sondersteuer. Wenn Katholiken von ihrem staatlich eingeräumten Wahlrecht im Hinblick auf die Sondersteuer Gebrauch machen und diese Steuer nicht der Kirche zugewendet wissen wollen, ist dies nicht mit einem förmlichen staatlichen Akt verbunden.

##### *a) Die Kirchenzugehörigkeit nach kanonischem Recht*

Die in Deutschland staatlich relevante, aber von der Kirche selbst zu bestimmende Kirchenmitgliedschaft, richtet sich ausschließlich nach innerkirchlich geltendem Recht. Der Kirche eingegliedert wird ein Mensch

<sup>44</sup> Vgl. J. MICHAELER, Kirchenfinanzierung durch Zweckbindung eines Teils der Einkommensteuer: Das Beispiel Italien, in: Finanzwissenschaftliche Aspekte von Religionsgemeinschaften, hrsg. v. C. RINDERER, Baden-Baden 1989, 143 ff. (Schriften zur öffentlichen Verwaltung und öffentlichen Wirtschaft, hrsg. v. P. Eichhorn und P. Friedrich, Bd. 117).

<sup>45</sup> Vgl. J. LISTL, Die Rechtsfolgen des Kirchenaustritts in der staatlichen und kirchlichen Rechtsordnung, in: Recht als Heildienst, FS M. Kaiser zum 65. Geburtstag, hrsg. v. W. SCHULZ, Paderborn 1989, 160–186, 162–163; K. MÖRSDORF, Lehrbuch, München–Paderborn–Wien 1964, Bd. I, 13 ff. und 176.

durch die Taufe<sup>46</sup>, wenn die rechtmäßige Disposition dazu gegeben ist, d. h., die Bedingungen erfüllt sind, die von Rechts wegen als notwendig bestimmt sind. Der Eintritt setzt bei Erwachsenen und dem Kindesalter entwichenen Personen die Taufbitte<sup>47</sup> in der Form der freien individuellen Willensentscheidung, bei Kindern bis zu sieben Jahren in der Form der stellvertretenden Willensentscheidung der Eltern voraus<sup>48</sup>. Im Falle der Kindertaufe machen die Eltern ihr als Grundrecht garantiertes Elternrecht<sup>49</sup> geltend und bitten um den Beitritt ihres Kindes zur Glaubensgemeinschaft. Werden die von der Kirche rechtlich geforderten Bedingungen für die Taufe<sup>50</sup> erfüllt, wird durch die Taufe die Inkorporation in die Kirche vollzogen. Mit der Taufe entstehen für das Kirchenglied grundlegende Rechte und Pflichten bei der Ausübung der universalen Heilssendung der Kirche im Dienst am Wort<sup>51</sup>, an den Sakramenten<sup>52</sup> und in der Gemeinschaft der Kirche<sup>53</sup>. Die im Sakrament der Taufe begründete Zugehörigkeit zur Kirche hat die Wirkung, daß sie als geistlich begründeter Rechtsvorgang<sup>54</sup> nicht mehr rückgängig gemacht werden kann, auch wenn die Mitwirkung des Getauften an der kirchlichen Heilssendung nicht aktiviert wird. Mit der Taufe ist aber noch nicht die volle Gemeinschaft mit der Kirche gegeben. Sie ist abhängig von der sichtbaren Gemeinschaft mit Christus, die sich im Glaubensbekenntnis, in den Sakramenten und in der kirchlichen Leitung manifestiert<sup>55</sup>. Das kanonische Recht kennt demzufolge eine gestufte Kirchenzugehörigkeit<sup>56</sup>, die unterschiedliche Rechtsstellungen in der Kirche zuläßt.

## b) Die Verpflichtung der Kirchenglieder zu finanziellen Leistungen

Die durch die Taufe begründete Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinschaft hat auch die gesetzlich bestimmte Pflicht zur Folge, die Kirche bei ihren Aufgaben und Angelegenheiten im Gottesdienst, in Seelsorge und Mission, in der Erziehung und Bildung, in der Caritas und Entwicklungs-

<sup>46</sup> Vgl. cc. 96, 204.

<sup>47</sup> Vgl. cc. 865 § 1, 851 n. 5, 852 § 1.

<sup>48</sup> Vgl. cc. 851 n. 2, 868 § 1 nn. 1–2; J. Listl (Anm. 45), 161.

<sup>49</sup> Vgl. cc. 226 § 2, 793 § 1, 868 § 1 n. 1.

<sup>50</sup> Vgl. cc. 213, 864, 865 §§ 1–2, 868 § 1, 843 § 1.

<sup>51</sup> Vgl. cc. 204 § 1, 211, 225, 747, 759, 781.

<sup>52</sup> Vgl. cc. 204 § 1, 210, 836, 834, 837.

<sup>53</sup> Vgl. cc. 204 § 1, 129 § 2.

<sup>54</sup> Vgl. P. KRÄMER, Die Zugehörigkeit zur Kirche, in: HdbkathKR § 15, Regensburg 1983, 167 ff.

<sup>55</sup> Vgl. c. 205.

<sup>56</sup> Vgl. P. KRÄMER (Anm. 54), 167 f.

hilfe zu unterstützen<sup>57</sup>. Dieser im Sinne einer Grundpflicht von jedem Christen geforderten Beitragsleistung entspricht das der Kirche mit ihrer Existenz und mit ihrem Wesen gegebene Recht (*ius nativum*), das für ihre Ziele Notwendige von ihren Gliedern zu fordern<sup>58</sup>. Dieses Recht ist naturrechtlich begründet, insofern die Kirche eine Gemeinschaft von Menschen ist, deren Mitglieder zu gegenseitigen Solidarität verpflichtet sind<sup>59</sup>. Es ist aber auch begründet durch die für alle Gläubigen geltenden biblischen Weisungen<sup>60</sup> und durch die kirchliche Tradition, in besonderer Weise Aufgaben der Nächstenliebe zu übernehmen<sup>61</sup>.

Die Finanzierung der kirchlichen Aufgaben kann auf verschiedene Weise geschehen. Dem hat der universalkirchliche Gesetzgeber Rechnung getragen, wenn er auf partikulare Gesetze und Gewohnheiten zur Finanzierung kirchlicher Aufgaben und deren Umlegung auf die Kirchenglieder durch den Diözesanbischof verweist<sup>62</sup> und damit unterschiedliche Finanzierungssysteme in den einzelnen Ländern zuläßt.

Die Rechtspflicht zur Leistung eines finanziellen kirchlichen Solidarbeitrages unterliegt dem von Rechts wegen geforderten Gesetzesgehorsam

<sup>57</sup> Vgl. c. 222 § 1: „Christifideles obligatione tenentur necessitatibus subveniendi Ecclesiae, ut eidem praesto sint quae ad cultum divinum, ad opera apostolatus et caritatis atque ad honestam ministrorum sustentationem necessaria sunt.“

<sup>58</sup> Vgl. C. 1260: „Ecclesiae nativum ius est exigendi a christifidelibus quae ad fines sibi proprios sint necessaria.“ Vgl. auch cc. 1262, 1263.

<sup>59</sup> Vgl. H. HOLLERBACH, Kirchensteuer und Kirchenbeitrag, in: HdbkathKR § 97, Regensburg 1983, 889–900, 890.

<sup>60</sup> Zur Deckung ihres Finanzbedarfes hat sich die Kirche im Laufe der Jahrhunderte verschiedenartiger, den jeweiligen Zeitverhältnissen angepaßter Formen bedient. Schon in der frühen Kirche galt es als Pflicht der Gläubigen, regelmäßig einen Teil ihres Einkommens oder Vermögens abzugeben. Bereits nach dem Zeugnis des Alten Testaments wurde der Zehnte für den Unterhalt der Kulpersonals verlangt. Außerdem wurden die Juden zur Tempelsteuer herangezogen. Die Kirche des Neuen Bundes unterscheidet sich davon insofern, als von den Christen mehr als die Erfüllung der gesetzlichen Pflicht zur Leistung des Zehnten gefordert wurde. Das Neue Testament erwähnt den Zehnten nur in Hinweisen auf die Ordnung des Alten Bundes. Neben einer grundsätzlichen Relativierung des Geldes ist in den neutestamentlichen Schriften die Rede von Kollekten und Almosen, von der Bereitstellung und Verteilung des Vermögens für die junge missionarische Kirche und vor allem für die Armen und Bedürftigen bis zum Gedanken von der Gütergemeinschaft der Christen. (Vgl. App 2, 44 f.; 4, 34 ff.; 11, 29 f.; Röm 15, 25 ff.; 1 Kor 9, 7 ff.)

<sup>61</sup> Vgl. Conc. Trident. sess. XXI. de ref. c. 4, 7; sess. XXIV. de ref. c. 13; sess. XXV. de ref. c. 12; Vat. II AA 21; AG 36; PO 20, 21.

<sup>62</sup> Vgl. C. 1263.

gegenüber den Anordnungen des kirchlichen Gesetzgebers<sup>63</sup>. Jedes Kirchenglied, auch der kirchliche Gesetzgeber, ist an die Gesetze der Kirche gebunden. Dieses haben allerdings unterschiedliches Gewicht<sup>64</sup>. Das zeigt sich schon daran, daß eine Gesetzesübertretung nicht in jedem Fall und nicht jedes Gesetz strafrechtlich sanktioniert ist. In der Offenbarung und im Naturrecht begründete Gesetze haben einen höheren Verbindlichkeitsgrad als rein kirchliche Gesetze<sup>65</sup>.

c) Die Beschränkungen der Gliedschaftsrechte nach kanonischem Recht

Die volle Rechtstellung eines Kirchengliedes kann nach universalkirchlichem oder partikularrechtlichen Recht in unterschiedlicher Weise partiell eingeschränkt sein. Rechtsminderungen für Getaufte können dadurch gegeben sein, daß sie

1. die rechtlichen Bedingungen für bestimmte Rechtshandlungen nicht erfüllen<sup>66</sup>;
2. von den kirchlichen Gesetzen als Normadressaten ausgenommen sind<sup>67</sup>;
3. nach Begehen einer Straftat mit einer Strafe und deren Rechtswirkungen versehen sind<sup>68</sup>;
4. wegen des Verharrens in einer offenkundig schweren Sünde oder als offenkundige Sünder von bestimmten kirchlichen Handlungen ausgeschlossen sind<sup>69</sup>.

Demzufolge ist zu fragen, ob eine Kirchensteuerverweigerung durch staatlich vollzogenen Kirchenaustritt in Deutschland einen kanonisch festgelegten Straftatbestand oder den rechtlich relevanten Tatbestand der

<sup>63</sup> Vgl. c. 212 § 1 iVm c. 209; H. SOCHA, Kirchliche Gesetze, Einführung vor 7, in: Münsterischer Kommentar, Essen, 13. Erg. Lfg. November 1990, Einführung vor 7/9–11.

<sup>64</sup> Vgl. R. SOBANSKI, Zur Verbindlichkeit der kirchlichen Gesetze, in: Recht im Dienste des Menschen. FS H. Schwendenwein zum 60. Geburtstag, hrsg. v. K. LÜDICKE u. a., Graz 1986, 533–545, 538 ff.

<sup>65</sup> Vgl. ebd. (Anm. 64) 536–538; ders., Geist und Funktion des Kirchenrechts, in: AfKR 151 (1982) 369–394, 377–392; H. SOCHA, Kirchliche Gesetze, in: Münsterischer Kommentar, Essen 13. Erg. Lfg. November 1990, Einführung vor 7/9–13.

<sup>66</sup> Vgl. c. 10; zu den inhabilitierenden Gesetzen vgl. H. SOCHA, Irritierende und inhabilitierende Gesetze, in: Münsterischer Kommentar, Essen 13. Erg. Lfg. November 1990, 10/1–10/5.

<sup>67</sup> Vgl. c. 11, 844 § 1, 908.

<sup>68</sup> Vgl. cc. 1331 §§ 1 und 2, 1332, 1333, 1336 §§ 1 und 2.

<sup>69</sup> Vgl. cc. 915, 916, 1007, 1184 § 1 und 3.

offenkundig schweren Sünde, von der der Sünder nicht abzugehen bereit ist, darstellt.

Der CIC/1983 sieht keinen ausdrücklichen Straftatbestand der Verweigerung der pflichtgemäßen finanziellen Leistung des Kirchengliedes für die Kirche vor. Bedenkt man die kodifizierten Straftatbestände<sup>70</sup>, müßte also erwiesen werden, ob eine solche Verweigerung einen strafbaren Verstoß gegen den Glauben oder die Einheit der Kirche darstellt; d. h. den gesetzmäßigen Straftatbestand der Häresie, der Apostasie oder des Schismas nach c. 751 erfüllt. Damit wäre die mit Begehen der Straftat von selbst eintretende Tatstrafe der Exkommunikation verbunden<sup>71</sup>. Mit der Verweigerung der finanziellen Beitragspflicht ist aber nicht die beharrliche Leugnung einer Wahrheit des offenbarungsgemäßen oder katholischen Glaubens, d. h. Häresie, gegeben, schon gar nicht die Ablehnung des christlichen Glaubens als ganzem, d. h., Apostasie. Der Straftatbestand des Schismas ist gegeben, wenn ein Kirchenglied die Unterordnung unter den Papst oder die Gemeinschaft mit der Kirche verweigert<sup>72</sup>. Alle diese auf den Glauben der Kirche bezogenen Straftaten müssen in einer äußeren Handlung geschehen, so daß ihre Rechtsfolge, nämlich die Tatstrafe der Exkommunikation mit dem Verbot, Sakramente zu empfangen oder kirchliche Dienste, Ämter und Aufgaben auszuüben, eintreten kann<sup>73</sup>. Diese Strafwirkungen muß der Straftäter an sich selbst vollziehen, was im äußeren Rechtsbereich die Strafe als unsicher erscheinen läßt<sup>74</sup>. Die Folge von Tatstrafen kann deshalb nur die persönliche Nichtberechtigung, nicht aber schon die Nichtzulassung durch andere Kirchenglieder zu bestimmten kirchlichen Handlungen, d. h., den Ausschluß im äußeren Rechtsbereich mit der Verweigerung kirchlicher Handlungen zur Folge haben. Dazu bedarf es vielmehr eines deklaratorischen oder performativen Strafausspruches durch die zuständige kirchliche Autorität<sup>75</sup>.

Die Abgabepflicht der Kirchenglieder bezieht sich auch nicht auf Glaubensinhalte, sondern auf das kirchliche Gebot der notwendigen materiellen Beihilfe für die Kirche, worauf diese einen Rechtsanspruch erhebt. Deshalb kann allenfalls eine Bestrafung nach c. 1371 n. 2 erfolgen,

<sup>70</sup> Vgl. cc. 1364–1398.

<sup>71</sup> Vgl. c. 1364.

<sup>72</sup> Vgl. c. 751: „Dicitur haeresis, pertinax, post receptum baptismum, alicuius veritatis fide divina et catholica credendae denegatio, aut de eadem pertinax dubitatio; apostasia, fidei christiana ex toto repudiatio; schisma, subiectionis Summo pontifici aut communionis cum Ecclesiae membris eidem subditis detractatio.“

<sup>73</sup> Vgl. cc. 1331 § 1, 1332.

<sup>74</sup> Vgl. R. Sebott, Das kirchliche Strafrecht, Frankfurt/M., 1992, 31.

<sup>75</sup> Vgl. cc. 915, 1331 § 2, 1332.



der die Verweigerung der Folgeleistung für ein rechtmäßiges Gebot der kirchlichen Autorität als Straftatbestand bestimmt. In diesem Fall muß aber zunächst eine Verwarnung des Straftäters erfolgen und erst im Fall der weiteren Verweigerung eine angemessene Strafe deklaratorisch verhängt werden<sup>76</sup>. Die Exkommunikation und die anderen Beugestrafen dürfen jedoch als schwerste Kirchenstrafen nur mit größter Zurückhaltung auferlegt werden<sup>77</sup>. In dem dazu notwendigen Verfahren müßte aber nicht nur der gesetzlich festgelegte Straftatbestand, d. h., die äußere Übertretung eines Strafgesetzes, sondern auch der schwere Schuldvorwurf gegenüber dem Straftäter bewiesen werden<sup>78</sup>. Wenn auch die Schuldhaftung von Rechts wegen präsumiert wird nach c. 1321 § 3, so ist der schwerwiegende Schuldvorwurf im Einzelfall zu beweisen. Eine Kirchensteuerverweigerung wäre also kirchenrechtlich nur strafbar, wenn die rechtlich legitimierte Abgabepflicht entweder als Pflicht gegenüber der Gemeinschaft der Kirche oder gegenüber einem gesetzmäßigen Gebot der kirchlichen Autorität qualifiziert werden kann und wenn die Straftat selbst sowie die schwere Schuld des Straftäters für den äußeren Rechtsbereich nachweisbar sind. Es ergibt sich also, weil kein direkt zutreffender Straftatbestand im Kodex enthalten ist, daß es Interpretationssache ist, ob man die Kirchensteuerverweigerung als Straftatbestand des Schismas oder der Verweigerung gegenüber einem Kirchengebot auslegt, und die entsprechende Strafbarkeit anordnen kann. Das erste Delikt hätte die Tatstrafe der Exkommunikation mit diversen Verboten als Strafwirkungen<sup>79</sup> zur Folge, das zweite die Verhängung einer Spruchstrafe<sup>80</sup> durch die kirchliche Autorität. Die Rechtsunsicherheit kann meines Erachtens nur behoben werden, wenn der innerkirchliche Gesetzgeber tätig würde mit der

---

<sup>76</sup> Vgl. c. 1371 n. 2: „Iusta poena puniatur: qui aliter Sedi Apostolicae, Ordinario, vel Superiori legitime praecipienti vel prohibenti non obtemperat, et post monitum in oboedientia persistit.“ Vgl. auch cc. 212 § 1, 273, und den kritischen Kommentar bei H. PAARHAMMER, Das spezielle Strafrecht des CIC, in: *Recht im Dienste des Menschen* FS H. Schwendenwein, hrsg. v. K. LÜDICKE u. a., Graz 1986, 403–466, 432 f.: „Würde man eine solche Gehorsamsverweigerung unbegrenzt deuten, dann müßte man schon in jeder Übertretung eines gemeinkirchlichen oder teilkirchlichen Gesetzes, einer Verordnung oder Verwaltungsanordnung einen strafbaren Ungehorsam sehen; dies hätte die Konsequenz, daß die gesamte kirchliche Rechtsordnung eine Strafrechtsordnung wäre; jedes Gebot oder Verbot würde unter der Strafdrohung des c. 1371 n. 2 stehen, was eine völlig absurde Vorstellung ist und gegen den Sinn der Strafgesetze überhaupt stünde.“

<sup>77</sup> Vgl. *Communicationes* 8 (1976) 173; R. Sebott (Anm. 74), 39.

<sup>78</sup> Vgl. c. 1321 § 1 iVm § 3; R. Sebott (Anm. 74), 47–48, 50–51.

<sup>79</sup> Vgl. C. 1364.

<sup>80</sup> Vgl. C. 1371 n. 2 (Anm. 76).

Androhung einer tatsächlichen Strafe, sollte er der Meinung sein, daß es sich um ein strafwürdiges Vergehen handelt.

Es bleibt noch die Frage, ob es sich bei der Kirchensteuerverweigerung um eine schwere Sünde handelt, so daß damit das Recht zur Verweigerung der Sakramente und Sakramentalien verbunden wäre, bis die Schuld der betreffenden Person im Bußsakrament nachgelassen würde. Der Kodex bestimmt, daß außer den durch Spruchstrafe Exkommunizierten und Interdizierten auch Personen, die „hartnäckig in einer offenkundigen schweren Sünde verharren“ weder zur Kommunion noch zur Krankensalbung zugelassen werden dürfen<sup>81</sup>. In diesem Fall muß der Tatbestand der schweren Sünde vorliegen und als solcher allgemein bekannt sein. Ebenfalls muß sicher feststehen, daß dieser Tatbestand vom Sünder bewußt und willentlich herbeigeführt und nicht aufgegeben wurde, so daß er als andauernde Verfehlung subjektiv anrechenbar ist<sup>82</sup>. Sünde kann aber nicht nur rechtlich, sondern muß vor allem moraltheologisch definiert werden. Deshalb müßte in unserem Fall der Verstoß gegen die kirchliche Verpflichtung als Auflehnung gegen Gott qualifiziert werden<sup>83</sup>, um objektiv von einer schweren Sünde im faßbaren Rechtsbereich der Kirche ausgehen zu können. Die Schwere der Sünde richtet sich aber neben objektiven Kriterien, die sich auf den Inhalt der Sünde beziehen, auch nach der subjektiven Schuld des Sünders<sup>84</sup>, die sich jedoch dem äußeren

<sup>81</sup> Vgl. cc. 915, 1007.

<sup>82</sup> Vgl. H. SCHMITZ, Taufe, Firmung, Eucharistie. Die Sakramente der Initiation und ihre Rechtsfolgen in der Sicht des CIC von 1983; in: AfKR 152 (1983), 369–407, 403 f.; B. PRIMETSHOFER, Zur Frage der Rechtsfolgen eines Kirchenaustritts aus finanziellen Gründen, in: Recht als Heildienst, FS M. Kaiser zum 65. Geburtstag, hrsg. v. W. SCHULZ, Paderborn 1989, 187–199, 194 f.

<sup>83</sup> Vgl. P. Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Reconciliatio et poenitentia“ in Nr. 17 vom 2. Dezember 1984 zum „peccatum grave“: „... durch die Sünde eine Unordnung schafft, die bis zum Bruch mit dem letzten Ziel – Gott – geht, an das er durch die Liebe gebunden ist; wann immer jedoch die Unordnung unterhalb der Trennung von Gott bleibt, ist es eine läßliche Sünde.“ Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, München u. a. 1993, Nr. 1855, der die Unterscheidung von Todsünde und läßlicher Sünde zugrundelegt: „Die Todsünde zerstört die Liebe im Herzen des Menschen durch einen schweren Verstoß gegen das Gesetz Gottes. In ihr wendet sich der Mensch von Gott, seinem letzten Ziel und seiner Seligkeit ab, und zieht ihm minderes Gut vor. Die läßliche Sünde läßt die Liebe bestehen, verstößt aber gegen sie und verletzt sie.“ Vgl. auch Nr. 1857: „Damit eine Tat eine Todsünde ist, müssen gleichzeitig drei Bedingungen erfüllt sein: Eine Todsünde ist jene Sünde, die eine schwerwiegende Materie zum Gegenstand hat und die dazu mit vollem Bewußtsein und bedachter Zustimmung begangen wird.“

<sup>84</sup> Vgl. ebd. Nr. 1859: „Eine Todsünde erfordert volle Erkenntnis und volle Zustimmung. Sie setzt das Wissen um die Sündhaftigkeit einer Handlung, ihren Gegensatz zum Gesetz Gottes voraus. Die Todsünde schließt auch eine genügend

Rechtsbereich der Kirche entzieht. Nach dem gesetzlichen Tatbestand muß die schwere Sünde aber auch noch offenkundig sein, d. h. als solche in der Kirche bekannt sein, so daß sie die Nichtzulassung zu den beiden Sakramenten bewirken kann<sup>85</sup>. Darüber hinaus muß der Sünder in seiner schweren Sünde hartnäckig verharren, was einen Dauerverstoß gegen das kirchliche Gebot und seine Unbußfertigkeit voraussetzt<sup>86</sup>. Letztlich können nur denjenigen die beiden Sakramente verweigert werden, die mit ihrem staatlichen Kirchenaustritt persönlich eine objektiv und subjektiv schwere Sünde begangen und keinen Besserungswillen haben, und dies muß zudem in der betreffenden Sakramentengemeinschaft bekannt sein<sup>87</sup>. Im äußeren Rechtsbereich der Kirche dürfte es schwierig sein, die Verletzung eines Kirchengebotes als schwere Sünde und die subjektive Schuld eines schweren und unbußfertigen Sünders als offenkundig zu erweisen, vor allem dann wenn er seiner kirchlichen Beitragspflicht in anderer Weise mit guter Absicht nachkommt und etwa nur die Form des Kirchensteuereinzuges ablehnt und sich dazu des staatlichen Kirchenaustritts bedient. Rechtsminderungen im Rechtsbereich der Kirche dürfen aber nur vorgenommen werden, wenn alle Tatbestandsmerkmale erfüllt sind. Zudem hat der Gesetzgeber selbst bestimmt, daß Gesetze, die die freie Ausübung von Rechten einschränken, eng auszulegen sind<sup>88</sup>.

Dieselbe Schwierigkeit ergibt sich auch mit der Bestimmung im c. 1184 § 1 iVm c. 1185<sup>89</sup>, wonach das Begräbnis und die Begräbnismesse sogenannten öffentlichen Sündern zu verweigern sind, solange sie kein Zeichen der Reue gesetzt haben und wenn ihnen dieses nicht ohne öffentliches Ärgernis bei den Gläubigen gewährt werden kann. Im kanonistischen Sprachgebrauch gelten die Kirchenglieder als öffentliche Sünder, die „schwer und fortdauernd gegen die objektiven Normen der Kirche verstoßen“<sup>90</sup>. Es ist herrschende Praxis der Kirche, daß den

---

überlegte Zustimmung ein, um persönliche Willensentscheidung zu sein . . .“ Vgl. auch P. Schoonenberg, Sünde und Schuld, in: Herders Taschenlexikon, hrsg. v. K. Rahner, Freiburg 1973, Bd. VII, 177.

<sup>85</sup> Vgl. B. PRIMETSHOFER (Anm. 82), 194.

<sup>86</sup> Vgl. H. SCHMITZ (Anm. 82), 403 f.

<sup>87</sup> Vgl. B. PRIMETSHOFER (Anm. 82) 195; K. LÜDICKE, Ausschluß von der Kommunion, in: Münsterischer Kommentar, Essen 6. Erg. Lfg. 1987, 915, 4.

<sup>88</sup> Vgl. c. 18.

<sup>89</sup> Vgl. c. 1184 § 1: „Exequiis ecclesiasticis privandi sunt, nisi ante mortem aliqua dederint paenitentiae signa . . . (n. 3): alii peccatores manifesti, quibus exequiae ecclesiasticae non sine publico fidelium scandalo concedi possunt“, und C. 1185: „Excluso ab ecclesiasticis exequiis deneganda quoque est quaelibet Missa exequialis.“

<sup>90</sup> Vgl. H. J. F. REINHARDT, Verweigerung des Begräbnisses, in: Münsterischer Kommentar, Essen 4. Erg. Lfg. November 1986, 1184, 2 c.

staatlicherseits aus der Kirche Ausgetretenen kein kirchliches Begräbnis gewährt wird, wenn sie nicht ein Zeichen der Reue gegeben haben<sup>91</sup>.

Am 7. Januar 1970 haben die deutschen Bischöfe in einer Erklärung zu Fragen des kirchlichen Finanzwesens sich auch zum staatlich vollzogenen Kirchenaustritt von Katholiken geäußert und dazu festgestellt: „Wenn also ein Katholik einen Austritt aus der Kirche erklärt . . . , so stellt dies eine schwere Verfehlung gegenüber der kirchlichen Gemeinschaft dar. Er kann daher am sakramentalen Leben erst wieder teilnehmen, wenn er bereit ist, seine Austrittserklärung rückgängig zu machen und seinen Pflichten auch in bezug auf die Kirchensteuer wieder nachzukommen.“<sup>92</sup> Aus kirchenrechtlicher Perspektive ist dazu zu sagen, daß diese Erklärung keinen partikularrechtlichen Charakter hat, solange die dazu notwendige *forma specifica* fehlt<sup>93</sup>. Es handelt sich dabei lediglich um eine Erklärung im Sinne einer kommentierenden Verlautbarung und es ist fraglich, ob die deutschen Bischöfe gemeinsam oder einzeln in der Materie überhaupt Gesetzgebungskompetenz hatten<sup>94</sup>. Selbst wenn diese Erklärung partikularrechtlichen Charakter hätte<sup>95</sup>, wäre sie gemäß c. 6 n. 2 CIC/1983 außer Kraft, weil sie mit dem Recht des Codex nicht konform geht<sup>96</sup>. Die Kirchensteuerordnung für die Diözese Trier formuliert demgegenüber vorsichtiger: „Die Kirchensteuerpflicht wird durch kirchliche Maßnahmen, welche die kirchlichen Rechte von Steuerpflichtigen einschränken, nicht berührt.“<sup>97</sup>

Für Italien gestaltet sich die innerkirchliche Rechtslage in anderer Weise. Grundsätzlich könnte man auch dort die Frage nach den universalkirchlich geltenden Rechtsfolgen für die Verweigerung der gesetzlich auferlegten Kirchenbeitragspflicht stellen. In formaler Hinsicht gilt für diese Materie jedoch nicht mehr kirchliches, sondern konkordatäres Recht. Gemäß c. 3 CIC/1983 hat dieses Vorrang vor dem innerkirchlich geltenden Recht, selbst wenn der Codex entgegenstehende Bestimmungen enthält<sup>98</sup>.

<sup>91</sup> Vgl. ebd., 1184, 3.

<sup>92</sup> Vgl. AkfKR 138 (1969) 557–559; vgl. auch Synodalstatuten des Bistums Trier, hrsg. v. Bischöflichen Generalvikariat Trier, Trier 1959, 139, Art. 271 Abs. 2; KA Bl. Köln 110 (1970), 10 f.

<sup>93</sup> Vgl. c. 8 § 2; H. SCHMITZ, Gesetzgebungsbefugnis und Gesetzgebungskompetenzen des Diözesanbischofs nach dem CIC von 1983; in: AkfKR 152 (1983), 62–75, 64.

<sup>94</sup> Vgl. M. PESENDORFER, Partikulares Gesetz und partikularer Gesetzgeber im System des geltenden lateinischen Kirchenrechts, Wien 1975, 49 ff.

<sup>95</sup> Vgl. KABL. Köln 110 (1970), 10 f.

<sup>96</sup> Vgl. c. 6 n. 2 CIC/1983.

<sup>97</sup> Vgl. Kirchensteuerordnung für die Diözese Trier (rheinland-pfälzischer Gebiets-  
teil) vom 20. November 1971, in: KABL. Trier 115 (1971), 197 ff.

<sup>98</sup> Vgl. c. 3 CIC/1983.

Wenn nun in Italien die Kirche selbst als Vertragspartner des Staates der Regelung zugestimmt hat, daß jeder Italiener wählen kann, ob er der Kirche oder dem Staat seine Sondersteuer überläßt, kann die Kirche bei demjenigen keine Rechtsbeschränkungen vornehmen, der von dieser konkordatar vereinbarten Wahlmöglichkeit Gebrauch gemacht hat. Der neue „Katechismus der Katholischen Kirche“ trägt den unterschiedlichen Situationen der Kirche in diesem Zusammenhang Rechnung, wenn er zwar mit Verweis auf c. 222 CIC/1983, aber dennoch modifiziert anmerkt: „Die Gläubigen sind auch verpflichtet, ihren Möglichkeiten entsprechend zu den materiellen Bedürfnissen der Kirche beizutragen.“<sup>99</sup> Die Möglichkeiten sind aber recht verschieden schon in Europa.

---

<sup>99</sup> Vgl. Anm. 83, Nr. 2043, 526.



## Stundengebet als Gemeindegottesdienst

Ein Desiderat der Liturgischen Bewegung und sein Echo in den vorkonziliaren deutschen Diözesangesang- und -gebetbüchern\*

Der Titel dieser Ausführungen: „Stundengebet als Gemeindegottesdienst“ hat im 30. Jahr nach der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils jeden revolutionären Klang verloren. Irgendwie utopisch hört er sich jedoch immer noch an. Zwar ist in Fachkreisen die Einsicht unbestritten, daß das Tagzeitengebet seinem Wesen nach nicht ausschließlich Sache von Priestern und Ordensleuten ist, sondern ein dem ganzen Volk Gottes als solchem aufgetragener Dienst des Lobes Gottes und der Fürbitte für die Welt<sup>1</sup>. In der pfarrlichen Gottesdienstpraxis jedoch gehören die gemeinsame Feier der Vesper oder das gemeinschaftliche Gebet der Komplet am Ende einer Pfarrgemeinderatssitzung zu den erfreulichen, aber immer noch eher seltenen Ausnahmen<sup>2</sup>.

Dabei reichen die Bemühungen um eine gelegentliche gemeinschaftliche Feier des Stundengebets bis weit in die Zeit vor dem II. Vatikanum zurück. Schon in der Anfangsphase der Liturgischen Bewegung, zu Beginn unseres Jahrhunderts, lassen sich Versuche ausmachen, die verengte Vorstellung vom Brevier als einem klerikalischen Standesgebetbuch aufzubrechen und das Stundengebet in seinen Hauptstücken der Gemeinde zu erschließen und für deren Mitfeier zu öffnen.

\* Mit Anmerkungen versehene, ansonsten unveränderte Fassung der im Rahmen der Promotionsfeier am 25. 7. 1992 in der Promotionsaula der Theologischen Fakultät Trier gehaltenen Lectio.

<sup>1</sup> Vgl. A. HÄUSSLING, Ist die Reform der Stundenliturgie beendet oder noch auf dem Weg?; in: Th. MAAS-EWERD (Hg), *Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform* (FS B. Kleinheyer), Freiburg 1988, 227–247, 236 f.; K. RICHTER, Die Reform des Stundengebets nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil; in: M. KLÖCKENER/H. RENNINGS (Hg), *Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe* (FS L. Brinkhoff), Freiburg 1989, 48–69, 60 f.; A. CUVA, *La Liturgia delle Ore* (Bibliotheca Eph. Lit. Subs. 4), Rom 1975, 32 f, 34 f; DERS., *Lode perenne. La Liturgia delle Ore*, Mailand 1986, 36 f.; R. KACZYNSKI, *Schwerpunkte der „Allgemeinen Einführung in das Stundengebet“*; LJ 27 (1977), 65–91, 70; W. HAUNERLAND, *Theologische Schwerpunkte der „Allgemeinen Einführung in das Stundengebet“*; in: KLÖCKENER/RENNINGS, *Lebendiges Stundengebet*, 123–139, 126.

<sup>2</sup> Vgl. F. KOHLSCHIEIN, Den täglichen Gottesdienst der Gemeinden retten. Ein Plädoyer für die Tagzeitenliturgie in den Pfarrkirchen; LJ 34 (1984), 195–234, 216; R. KACZYNSKI, *Erneuerung der Kirche durch den Gottesdienst*; in: MAAS-EWERD, *Lebt unser Gottesdienst* (wie A. 1), 15–37, 20. Berichte über die Feier der Stundenliturgie in der Gemeinde bieten z. B. R. BERGER, *Eine Gemeinde betet das Abendlob*; in: KLÖCKENER/RENNINGS (Hg), *Lebendiges Stundengebet* (wie A. 1), 495–505; A. GERHARDS u. a. (Hg), *Feier-Formen. Impulse von der Gottesdienstgestaltung vom Aachener Katholikentag 1986*, Aachen 1987, 47–49; St. RAU, *Jeden Sonntag Vesper. Erfahrungsbericht aus der Martini-Gemeinde in Münster*; gd 22 (1988), 91.

Denn auch dort, wo damals das Stundengebet den Gläubigen im gottesdienstlichen Leben der Pfarrei durchaus noch begegnete, etwa in Gestalt der Vesper am Tag des Ewigen Gebets, konnten sie sich kaum zur tätigen Teilnahme eingeladen fühlen. Theodor Schnitzler, der 1982 verstorbene langjährige Pfarrer an St. Aposteln in Köln und bekannte Liturgiker, schildert – mit leicht ironischem Unterton – eine Festtagsvesper in der Pfarrkirche während seiner Kindheit so: „Drei Betschemel stehen im Chor wie eine grandiose Schranke. Nun beginnt ein gregorianisches Duett. Dem Pfarrer helfen . . . der Kaplan und der Predigtgast. Dem Kantor helfen einige Mitglieder des Männerchores. Das Tempo ist gemessen. Schlimmer sind die Pausen. In diesen Pausen wird von der einen zur anderen Antiphon eine längere Überleitung fabriziert, wieder ein Anlaß zu längerem Suchen im Gesangbuch.“<sup>3</sup>

Die Gläubigen in den Kirchenbänken blieben vom Vollzug ausgeschlossen. Bestenfalls konnten sie, falls sie es nicht vorzogen, für sich eine deutsche Andacht oder den Rosenkranz zu beten, die Vesper mit Hilfe einer Übersetzung in ihrem Gesangbuch mitverfolgen. Schnitzer zusammenfassend über den Eindruck einer solchen Feier: „Bei alldem bleibt das Stundengebet kalt. . . . Eine ferne Welt. Man liebt sie nicht. Hätten wir sagen sollen, was dieses Stundengebet bedeutet, wir hätten keine Antwort gewußt.“<sup>4</sup>

Mit diesem unbefriedigenden Zustand fand sich die nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland erstarkende Liturgische Bewegung nicht ab. Lassen Sie mich zunächst einige Bemühungen der Liturgischen Bewegung um die gemeinsame Feier des Stundengebets in Erinnerung rufen. In einem zweiten Teil wird dann zu zeigen sein, welches Echo diese Anstöße zu einer wenigstens anfanghaften Verwirklichung des Desiderats „Stundengebet als Gemeindegottesdienst“ in der letzten Generation der deutschen Diözesangesang- und -gebetbücher (DG) vor dem II. Vaticanum gefunden haben.

#### A. Die Liturgische Bewegung und das Stundengebet als Gemeindegottesdienst

Bereits in der Geburtsstunde der sogenannten pastoralen Phase der Liturgischen Bewegung, auf dem Mechelner Katholikentag 1909, hatte es Dom Lambert Beauduin in seinem historischen Referat als Hauptaufgabe der liturgischen Erneuerung bezeichnet, den Gläubigen die Erschließung nicht allein der Messe, sondern auch des Stundengebets, vor allem der Vesper und der Komplet, zu ermöglichen<sup>5</sup>. Das in dem prägnanten Wort Beauduins, „Il faudrait démocratiser la liturgie“, zusammengefaßten Grundanliegen der Liturgischen Bewegung unseres Jahrhunderts, die aktive Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie zu fördern,

<sup>3</sup> Th. SCHNITZLER, Was das Stundengebet bedeutet. Hilfen zum geistlichen Neubeginn, Freiburg 1980, 11.

<sup>4</sup> Ebd. 12.

<sup>5</sup> L. BEAUDUIN, Das eigentliche Gebet der Kirche; LJ 9 (1959), 198–202, 202 Zum sogenannten „Mechelner Ereignis“ s. Balth. FISCHER, Das Mechelner Ereignis vom 23. September 1909; LJ 9 (1959), 203–219.

schloß somit auch Bemühungen ein, das Stundengebet wieder zu einem wirklichen Gebet der Gemeinde zu machen.

Wie die Liturgische Bewegung überhaupt, wurzelten auch diese Bemühungen im benediktinisch-monastischen Bereich. Zu Beginn unseres Jahrhunderts wurde in den Benediktinerklöstern das *Officium Divinum* im Geist der aus Frankreich kommenden liturgischen Restauration des 19. Jahrhunderts zelebriert: streng nach den römischen Liturgiebüchern, in lateinischer Sprache und geschultem gregorianischem Choral<sup>6</sup>. Eine solche vorbildliche Feier in einer der Abteien wie Beuron, Maria Laach oder Grüssau machte Eindruck, vornehmlich auf Akademiker. Romano Guardini erinnert sich in seinen autobiographischen Aufzeichnungen an seinen ersten Besuch in Beuron. Gemeinsam mit einem Kommilitonen traf er an einem Abend des Jahres 1907 von Tübingen kommend dort ein. Nachdem sie ihr Zimmer im Kloster bezogen und etwas gegessen hatten, nahmen die beiden Tübinger Studenten an der Komplet teil. Über diesen für ihn zum „liturgischen Einstiegserlebnis“ gewordenen Moment schreibt Guardini: „Die Kirche war schon dunkel, nur wenige Lichter im Chor. Die Mönche standen an ihren Plätzen und beteten die schönen Psalmen der damals immer gleichlautenden Complet auswendig. Durch die ganze Kirche waltete ein Geheimnis, heilig und bergend zugleich. Später habe ich dann gesehen, daß die Liturgie viel Mächtigeres und Herrlicheres hat; aber zu Anfang führt die Tür der Complet inniger in das Herz ihrer heiligen Welt hinein, als die Pforten der großen liturgischen Handlungen.“<sup>7</sup>

So bedeutsam solche Erfahrungen im Sinne eines Anfangsimpulses waren: sie fanden ihre Grenzen in der Form der Feier. Die aktive Teilnahme war nur einem kleinen, der lateinischen Sprache und des gregorianischen Gesangs mächtigen Kreis möglich. Der überwiegende Teil der Gläubigen mußte sich auf eine passive Teilnahme in Form eines stillen Sich-Anschließens beschränken<sup>8</sup>. Damit das Tor

---

<sup>6</sup> Das bedeutenste Zentrum der liturgischen Restauration des 19. Jahrhunderts war die französische Benediktinerabtei Solesmes unter ihrem Abt Dom Prosper Guéranger. Sie darf als Wiege des monastischen Zweiges der Liturgischen Bewegung gelten, denn von Solesmes wurde Beuron, und von Beuron aus Maria Laach wiederbesiedelt. S. dazu W. TRAPP, Vorgeschichte und Ursprung der Liturgischen Bewegung in Hinsicht auf das deutsche Sprachgebiet, Regensburg 1940, 250–256, 362–364; Th. MAAS-EWERD, Liturgie und Pfarrei, Paderborn 1969, 27–34; F. KOLBE, Die Liturgische Bewegung (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie . . . IX. Reihe, Bd. 4), 22–26.

<sup>7</sup> R. GUARDINI, Berichte über mein Leben, hg. von F. HENRICH, Düsseldorf 1984, 87 f.

<sup>8</sup> Um dies zu erleichtern gaben die Abteien sogenannte „Laienbreviere“ heraus. Zu den wichtigsten gehören das „Tagzeitenbuch des monastischen Breviers hg. von der Erzabtei Beuron“ (Regensburg 1935); „Laienbrevier. Tagzeitengebet im Geiste der Liturgie. Als Veröffentlichung des Akademikerverbandes bearb. von der Abtei Maria Laach“ (Berlin 1930); „Römisches Vesperbuch für Sonn- und Festtage hg. von Mönchen der Abtei Grüssau“ (Regensburg ca. 1932). Von diesen ermöglichte lediglich das Grüssauer Vesperbuch eine aktive Teilnahme an der Feier der Vesper. Zur Bedeutung der liturgischen Erneuerungsarbeit der Abteien s. MAAS-EWERD, Liturgie und Pfarrei (wie A. 6), 48–56; KOLBE, Liturgische Bewegung (wie A. 6), 36–41.

zum Stundengebet den Gläubigen auch in den Gemeinden aufgetan werden konnte, bedurfte es einer Weiterentwicklung und Ergänzung der in den Abteien gemachten Erfahrungen.

Diese Notwendigkeit erkannte vor allem der Klosterneuburger Augustiner-Chorherr Pius Parsch. Er gründete zu Beginn der zwanziger Jahre das „Volksliturgische Apostolat“<sup>9</sup>. Die liturgische Erneuerungsarbeit Parsch's konzentrierte sich vor allem auf zwei Bereiche. Mit einem Kreis liturgisch interessierter Laien, der sogenannten „Liturgiegemeinde“ von St. Gertrud, feierte er in Klosterneuburg eine volksnahe Liturgie. Gestützt auf diese praktischen Erfahrungen entwickelte er ein umfangreiches publizistisches Wirken. Über das volksliturgische Schriftenapostolat wurden die Ideen der liturgischen Erneuerung bis in den letzten Winkel des deutschen Sprachgebiets hineingetragen. Die aktive Teilnahme der Gläubigen an der Stundenliturgie in den Gemeinden zu fördern, gehörte zu den vorrangigen Zielen Pius Parsch's. Er feierte nicht nur mit seiner Liturgiegemeinde in St. Gertrud an allen Sonn- und Festtagen die Metten und Laudes in deutscher Sprache, sondern gab neben erklärenden Publikationen und Laienbrevieren auch deutschsprachige Gottesdienstmodelle heraus. Es erschienen unter anderem: Die Metten für die Sonntage, die Mette in der Heiligen Nacht, die Trauermetten an den Kartagen, die Sakramentsvesper, die Marienvesper und die Komplet<sup>10</sup>.

Zu den Gemeinden, die die Anregungen der volksliturgischen Bewegung aufgriffen, gehörte auch die Pfarrei „Liebfrauen“ in Leipzig-Lindenau. Hier hatten 1930 einige, zum Schülerkreis Josef Andreas Jungmanns und Romano Guardinis gehörende Mitglieder des Oratoriums des heiligen Philipp Neri die Seelsorge übernommen. Ihr Ziel war es, die Anliegen der liturgischen Erneuerung im Leben einer normalen Pfarrei zu verwirklichen<sup>11</sup>. Für die gemeinsame Feier des Stundengebetes erstellten und publizierten die Leipziger Oratorianer deutsche Fassungen der Brevierhoren in „deutscher Gregorianik“, also mit einer dem deutschen Sprachrhythmus angepaßten gregorianischen Singweise. Im Zeitraum von 1933 bis 1939

<sup>9</sup> Zu Pius Parsch (1884–1954) und dem volksliturgischen Apostolat s. vor allem N. HÖSLINGER/Th. MAAS-EWERD (Hg), *Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung*. (Schriften des Pius-Parsch-Institutes 4) Klosterneuburg 1979; s. auch MAAS-EWERD, *Liturgie und Pfarrei* (wie A. 6), 92–103; KOLBE, *Liturgische Bewegung* (wie A. 6), 51–54.

<sup>10</sup> Vgl. die Bibliographie in P. PARSCH, *Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang*, Wien/Klosterneuburg 1940, 535–543, 538 f. F. Kohlschein urteilt über Parschs publizistisches Wirken: „Vom Umfang seines Schrifttums her ist Parsch derjenige, der am meisten für die Teilnahme des Volkes am Tagzeitengebet getan hat.“, F. KOHLSCHIEIN, *Die Tagzeitenliturgie als „Gebet der Gemeinde“ in der Geschichte*; HD 41 (1987), 12–40, 34.

<sup>11</sup> Zu volksliturgischen Arbeit der Oratorianer in Leipzig s. F. P. SONNTAG, *Die Kirche erwacht in den Seelen*; in: G. GRUBER/F. BAUER (Hg), *Kirche ohne Vorzimmer. Begegnungen mit dem Münchener Regionalbischof Ernst Tewes*, Planegg 1986, 11–32; Th. MAAS-EWERD, *Liturgie und Pfarrei* (wie A. 6), 111–113; DERS., *Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich* (Studien zur Pastoralliturgie 3), Regensburg 1980, 664–674.

erschienen die Vesper für die Sonntage des liturgischen Jahres und die Marienfeste, die Komplet, die Metten für die Heilige Nacht und die Trauermetten für die Kartage. Diese Publikationen hatten eine enorme Breitenwirkung. „Wie ein Lauffeuer“ habe sich, so der emeritierte Münchener Weihbischof Ernst Tewes, vormals Oratorianer in Leipzig, die deutsche Komplet der Leipziger Oratorianer verbreitet<sup>12</sup>. 1937, vier Jahre nach ihrem Erscheinen, hatte sie bereits eine Auflage von 300 000 Exemplaren erreicht<sup>13</sup>.

Für die weitere Entfaltung der liturgischen Erneuerung, vor allem in den Pfarreien, ist die Verbindung von Liturgischer Bewegung und Jugendbewegung entscheidend geworden. Die katholische Jugend nahm die Reformimpulse auf und trug sie weiter<sup>14</sup>. Dieses liturgische Engagement gründete in einer besonders durch die Liturgie geprägten Gemeinschaftserfahrung, die den Jugendlichen vor allem durch Romano Guardini vermittelt wurde<sup>15</sup>. Kirche wurde erlebt als Gemeinschaft, die in der gottesdienstlichen Versammlung sich aufbaut und sichtbar wird. Es gab eine frohe und ermutigende Erfahrung, Kirche zu sein, wie wir sie heute vielfach schmerzlich vermissen.

Damit die vor allem auf den überpfarrlichen Treffen der Jugendverbände gemachte Gemeinschaftserfahrung keine Randerscheinung blieb, mußte sie auch im kirchlichen, sakramentalen und liturgischen Leben der Pfarreien wirksam werden<sup>16</sup>. Diesem Zweck diente unter anderem das 1928 vom Jugendhaus Düsseldorf herausgegebene „Kirchengebet“. Dieses für den Gottesdienst mit Jugendlichen gedachte Büchlein fand in Deutschland schnell ein positives Echo und soll eine Gesamtauflage von 9 242 000 Exemplaren erreicht haben. Neben dem Messordinarium in deutscher Sprache enthielt es auch volkssprachliche Formulare von Prim und Komplet und hat zur Verbreitung dieser beiden Horen erheblich beigetragen<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Vgl. DERS. Zur Bedeutung der Komplet in der Jugendseelsorge der dreißiger Jahre; Klerusblatt 68 (1988), 317–321, 318.

<sup>13</sup> Vgl. Bücher zur volksliturgischen Arbeit; Werkblätter 10, Volksliturgisches Sonderheft (1937/38), 71–80, 76.

<sup>14</sup> Zur Jugendbewegung innerhalb der Liturgischen Bewegung vgl. F. HENRICH, Die Bünde katholischer Jugendbewegung. Ihre Bedeutung für die liturgische und eucharistische Erneuerung, München 1968; MAAS-EWERD, Liturgie und Pfarrei (wie A. 6), 57–65; KOLBE, Liturgische Bewegung (wie A. 6), 46 f., Sonntag, Die Kirche (wie A. 11), 16–22.

<sup>15</sup> Zur Bedeutung Romano Guardinis (1885–1968) für die liturgische Erneuerung s. zuletzt: A. SCHILSON, Romano Guardini, Wegbereiter und Wegbegleiter der liturgischen Erneuerung; in: DERS., Perspektiven theologischer Erneuerung. Studien zum Werk Romano Guardinis, Düsseldorf 1986, 34–62 (Erstdruck in LJ 38 (1986), 3–27); H. B. GERL, Romano Guardini, 1885–1968. Leben und Werk, Mainz 1985; 112–120, 127–130, 204–211.

<sup>16</sup> Vgl. MAAS-EWERD, Krise (wie A. 11), 69.

<sup>17</sup> Vgl. DERS., Bedeutung (wie A. 12), 317. Ludwig Wolker (1887–1955), der langjährige Präses des katholischen Jungmännerverbandes und spätere geistliche Leiter des BDKJ, bezeichnete das „Kirchengebet“ als einen der stärksten Wegbereiter der



Prim und Komplet als Gebetsstunden zu Beginn des Tagwerkes beziehungsweise zum Tagesschluß, und nicht die im Rang höhere Vesper, waren es nämlich, die von der Jugend bevorzugt gefeiert wurden. Besonders die Komplet entwickelte sich zum Tagzeitengebet der Jugend schlechthin<sup>18</sup>. In vielen Städten entstanden „Treffpunkte“, in denen Samstag für Samstag die Komplet, zumeist nach der Leipziger Vorlage, gesungen wurde, so in Köln die Basilika St. Maria im Kapitol oder hier in Trier die Domkrypta<sup>19</sup>. Die Beliebtheit der Hore blieb indes nicht auf die Jugend beschränkt. In einer Kölner Pfarrei feierten jeden Samstag bis zu 1 000 Katholiken die Komplet<sup>20</sup>, und der Bischof von Mainz, Albert Stohr, berichtete dem Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, dem Breslauer Erzbischof Adolf Card. Bertram am 19. Februar 1943, in seiner Diözese seien „nicht allein die Jugendlichen, sondern auch weitere Kreise“ von der Komplet angesprochen<sup>21</sup>. Für diese Attraktivität der Hore ist neben anderen Gründen – wie ihre relative Kürze und die stets gleichbleibenden und leicht verständlichen Texte<sup>22</sup> – wohl auch eine ungewöhnliche Relation ausschlaggebend, die zwischen den Texten und der damaligen, von Kirchenkampf und Kriegsnot geprägten Zeit bestand. Wenn beispielsweise zu Beginn der Komplet in der Kurzlesung aus dem ersten Petrusbrief gelesen wurde: „Seid nüchtern und wachsam, denn euer Widersacher, der Teufel, geht umher wie ein brüllender Löwe, suchend wen er verschlinge“ (1 Petr 5, 8), dann war dies eine höchst konkrete Mahnung, konnte der Widersacher doch tatsächlich in Gestalt der Gestapo oder eines Spitzels hinter der nächsten Ecke lauern<sup>23</sup>. Gerade die Gewaltmaßnahmen des Regimes, durch die der Wirkungsbe- reich der Kirche eingeschränkt werden sollte, waren es jedoch, die das ohnehin ausgeprägte Gemeinschaftsbewußtsein weiter stärkten und so die liturgische Erneuerung in den Gemeinden, wenn auch ungewollt, förderten.

Nachdem die Bemühungen der Liturgischen Bewegung um das Stundengebet der Gemeinde kurz skizziert wurden, soll unsere Aufmerksamkeit ihren Auswirkungen in den vorkonzilaren deutschen DG gelten.

liturgischen Erneuerung. Vgl. MAAS-EWERD, Liturgie und Pfarrei (wie A. 6), 65 Anm. 215.

<sup>18</sup> Vgl. dazu MAAS-EWERD, Bedeutung (wie A. 12).

<sup>19</sup> Vgl. dazu R. HIERONYMI, Die Entstehung der Deutschen Komplet in St. Maria im Kapitol; in: Colonia Romanica 3 (1988), 148; E. HEGEL, Die Komplet als Gemeindegottesdienst. Zu einer Besonderheit der Gottesdienstordnung im Erzbistum Köln; ALW 34 (1992), 199–202, 201 f.; SCHNITZLER, Stundengebet (wie A. 3), 185 ff.; A. HEINZ, Die Komplet der Jugend in den vierziger Jahren. Ein Bericht aus Trier.; in: E. RENHARD / A. SCHNEIDER (Hg), Sursum Corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv (FS Ph. Harnoncourt), Graz 1991, 185–194.

<sup>20</sup> Vgl. MAAS-EWERD, Bedeutung (wie A. 12), 320.

<sup>21</sup> Vgl. DERS., Krise (wie A. 11), 587.

<sup>22</sup> Vgl. MAAS-EWERD, Bedeutung (wie A. 12), 320; HEINZ, Komplet (wie A. 19), 188 f.

<sup>23</sup> Weitere Beispiele ebd. 189.

## B. Die Auswirkungen in den vorkonziliaren Diözesangesang- und -gebetbüchern

Für die Neubearbeitung und -herausgabe der DG gab es nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs vor allem zwei Gründe. Zum einen waren in Folge der Zerstörungen viele Ausgaben und Druckplatten vernichtet, zum anderen konnten diese, in den zwanziger und dreißiger Jahren erschienen Ausgaben, angesichts der weit fortgeschrittenen Entwicklung der liturgischen Erneuerung nicht mehr genügen<sup>24</sup>. So gaben – die Diözesen Passau und Regensburg ausgenommen – alle deutschen Bistümer zwischen 1948 und 1960 neue DG heraus<sup>25</sup>.

Nachdem die Grundanliegen der Liturgischen Bewegung durch die 1947 erschienene Enzyklika Papst Pius' XII. „*Mediator Dei*“ kirchenamtliche Anerkennung erfahren hatte<sup>26</sup>, stand einer Rezeption der liturgischen Erneuerungsbestrebungen nichts mehr entgegen. Dementsprechend wurden die in den vor Kriegsbeginn erschienenen Gesangbuch-Ausgaben vorsichtig begonnenen Bestrebungen, die Liturgie den Gläubigen zu erschließen und soweit möglich die Gemeinde aktiv in den gottesdienstlichen Vollzug einzubeziehen, zielstrebig fortgesetzt. Nunmehr sollten die DG nach Möglichkeit die Funktion eines Volksmissales und Laienbreviers erfüllen<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Vgl. K. KÜPPERS, *Diözesangesang- und -gebetbücher des deutschen Sprachgebiets im 19. und 20. Jahrhundert* (LQF 69), Münster 1987, 53; s. auch die bischöflichen Geleitworte in einigen DG, z. B. in den Ausgaben Köln 1949 und Mainz 1952.

<sup>25</sup> Es erschienen DG für folgende Bistümer: Augsburg und Paderborn (1948); Aachen, Köln, Fulda, Hildesheim, Rottenburg und Würzburg (1949); München und Münster (1950); Speyer und Osnabrück (1951); Berlin, Mainz und Eichstätt (1952); Meißen (1953); Trier (1955); Limburg (1957); Würzburg (1959) und Freiburg (1960). Die Bistümer Passau und Regensburg gaben 1951 eine überarbeitete Neuauflage ihrer 1932 (Regensburg) und 1934 (Passau) erschienenen DG heraus. In den bischöflichen Ämtern jenseits der damaligen innerdeutschen Grenze waren folgende DG in Gebrauch: in Magdeburg ab 1949 das DG Paderborn 1948, in Görlitz ab 1952 das DG Berlin 1952, in Schwerin ab 1953 das DG Osnabrück 1951, in Erfurt-Meiningen ab 1960 das DG Würzburg 1959. Für die ehemaligen Diözesanen des seit 1945 auf polnischem Staatsgebiet liegenden Bistums Ermland erschien 1958 ein Auszug aus dem DG 1938. Vgl. dazu die bibliographischen Angaben bei KÜPPERS, *Diözesangesang- und -gebetbücher* (wie A. 24). Zu den bis 1953 erschienen DG s. auch. Th. SCHNITZLER, *Die neu erschienenen Gesang- und Gebetbücher der Diözesen Deutschlands*; ALW III/1 (1953), 218–232. Zum DG Trier 1955 s. die bei Küppers noch nicht erwähnte Untersuchung von M. PERSCH, *Das Trierer Diözesangesangbuch von 1846–1955. Ein Beitrag zur Geschichte der Trierer Bistumsliturgie* (TThSt 44), Trier 1987, 319–381.

<sup>26</sup> Vgl. dazu A. HEINZ, *Liturgiereform vor dem Konzil. Die Bedeutung Pius' XII. für die gottesdienstliche Erneuerung*; in: J. HORSTMANN (Hg), *Pius XII. Theologische Linien seines Pontifikates. Bibelwissenschaft, Liturgie, Friedensethik* (Akademievorträge 36. Veröffentlichungen der Kath. Akademie Schwerte), Schwerte 1991, 68–74.

<sup>27</sup> Vgl. W. SEDLMAIER, *Zur Geschichte des Rottenburger Gesangbuchs*; ThQ 129 (1949), 472–492, 484.

Die auf dem Gebiet der gemeindlichen Stundenliturgie gemachten Fortschritte konnten nicht unberücksichtigt bleiben. So ermöglichten alle Neuausgaben der vorkonziliaren Zeit eine gemeinsame Feier des Stundengebets<sup>28</sup>. Das Spektrum der zu diesem Zweck aufgenommenen Horen wurde im Vergleich zu den bisher erschienenen DG des 19. und 20. Jahrhunderts erweitert. Boten diese – von wenigen Ausnahmen abgesehen – allein die Möglichkeit zur Feier der Vesper, so berücksichtigten von den 20 in der Zeit von 1948 bis 1960 erschienenen Neuausgaben 13 die Sonntagsprim, 15 die Vespere für die Sonn- und Feiertage und 18 die Sonntagskomplet<sup>29</sup>. Wo es üblich war der Mitternachtsmesse an Weihnachten eine Andacht voranzustellen, wurde diese in den DG durch die liturgische Gebetsstunde, die Matutin, ersetzt, so in den Ausgaben Meissen 1953 und Würzburg 1949 und 1959. Bei der Erstellung dieser für die Gemeindefeier gedachten Horen griffen die Bearbeiter der DG auf bewährte Publikationen aus dem Kreis der Liturgischen Bewegung zurück: die „volksliturgischen Texte“ der Leipziger Oratorianer, das „Kirchengebet“ und das 1951 vom Liturgischen Institut Trier herausgegebene Heft „Deutsche Sonntagsvesper – Deutsche Sonntagskomplet“.

Die aufgenommenen Horen waren weitgehend den Erfordernissen einer Gemeindefeier angepaßt. Deutlich erkennbar ist dies in der für den Vollzug vorgesehenen Sprache. Mehr als dreiviertel der neu herausgegebenen DG bieten alle aufgenommenen Horen in deutscher Sprache<sup>30</sup>. Mit Ausnahme der Prim, sind sie nach dem Prinzip der deutschen Gregorianik zum Singen eingerichtet.

Das unverkennbare Anliegen, den Gläubigen die Feier des Stundengebets in der Muttersprache zu ermöglichen, ist für den Einfluß der Liturgischen Bewegung bezeichnend, stellt aber in der deutschen Gesangbuchgeschichte keine Neuheit dar. Bereits während der katholischen Aufklärung entstanden um die Wende vom 18.

<sup>28</sup> Erstmals geschah dies in den DG der Bistümer Hildesheim (1949) und Münster (1950).

<sup>29</sup> Die Sonntagsprim findet man in den DG Aachen 1949, Augsburg 1948, Eichstätt 1952, Köln 1949, Limburg 1957, Meissen 1953, München 1950, Münster 1950, Rottenburg 1949, Speyer 1951, Trier 1955, Würzburg 1949 und 1959; die Vesper für die Sonn- und Feiertage bieten die DG Aachen 1949, Eichstätt 1952, Fulda 1949, Köln 1949, Limburg 1957, Mainz 1952, Meissen 1953, München 1950, Münster 1950, Paderborn 1948, Rottenburg 1949, Speyer 1951, Trier 1955, Würzburg 1949 und 1959. Freiere Fassungen, sogenannte „Vesperandachten“ (s. u. 9 f.), bieten die DG Augsburg 1948, Ermland 1958, Freiburg 1960, Mainz 1952 und Hildesheim 1949. Die Sonntagskomplet enthalten die DG Aachen 1949, Augsburg 1948, Berlin 1952, Eichstätt 1952, Freiburg 1960, Köln 1949, Limburg 1957, Mainz 1952, Meissen 1953, München 1950, Münster 1950, Osnabrück 1951, Paderborn 1948, Rottenburg 1949, Speyer 1951, Trier 1955, Würzburg 1949 und 1959.

<sup>30</sup> In lateinischer Sprache erscheinen die Sonntagsvesper und -komplet in den DG Aachen 1949, Köln 1949 und Münster 1950. Das Paderborner DG 1948 ermöglicht die Feier der Vesper und den Psalmengesang in der Komplet sowohl in lateinischer als auch in deutscher Sprache.

zum 19. Jahrhundert die sogenannten deutschen Vesperandachten<sup>31</sup>. Im Jahre 1794 schuf der Würzburger Geistliche Rat Johann Baptist Deppisch vier deutsche Choralvespern, in denen an die Stelle der Psalmen belehrende und gereimte Dichtungen traten. Diese entsprachen zwar formal den biblischen Vorbildern, ihrem Inhalt nach entfalteten sie jedoch Themen aus der christlichen Glaubenslehre. Deppisch's Psalmdichtungen handeln von den Eigenschaften Gottes, etwa seiner Allgüte, seiner Allgegenwart oder seiner Allgerechtigkeit<sup>32</sup>. Ihre weiteste Verbreitung fanden die Vesperandachten in der von Generalvikar Ignaz H. von Wessenberg für das Konstanzer Gesangbuch 1812 erarbeiteten Gestalt<sup>33</sup>. Anders als Deppisch griff Wessenberg auf den biblischen Psalter zurück, bot jedoch keine wörtliche Übertragung, sondern Paraphrasierungen. Diese basieren auf der Grundlage des biblischen Textes, sind jedoch dem Verstehenshorizont eines mitteleuropäischen Beters des frühen 19. Jahrhunderts angepaßt. So werden dem Beter fremde Begriffe aus der orientalischen Geographie gestrichen. In der Paraphrase von Ps 72 fehlen beispielsweise die in V 10 vorkommenden Ortsbezeichnungen „Tarschisch und die Inseln“ und „Saba und Seba“<sup>34</sup>. Ein weiteres Charakteristikum ist die Übertragung einzelner Verse der alttestamentlichen Texte in die christliche Glaubenswelt<sup>35</sup>. Durch diese, den Wessenberg'schen Vesperandachten eigene Form der Christologisierung werden zum Beispiel Aussagen über den kommenden Messias ausdrücklich auf die Person Jesu Christi übertragen. Hierzu ein Beispiel aus dem Ps 110: der Hinweis in V 4, „Du bist Priester auf ewig nach der Ordnung Melchisedeks“, erscheint in der Paraphrase als auf das sich im Kreuzestod manifestierende Hohepriestertum Jesu Christi hin bezogen: „Du bist

<sup>31</sup> Vgl. dazu F. POPP, Die deutsche Vesper im Zeitalter der Aufklärung; in: DERS. Studien zu liturgischen Reformbemühungen im Zeitalter der Aufklärung (FDA 87), Freiburg 1967, 87–495.

<sup>32</sup> Vgl. dazu ebd. 284–318. Zu Johann Baptist Deppisch (1747–1800) vgl. ebd., 143 A. 23. Die „Deppisch-Psalmen“ fanden Eingang in alle DG des Bistums Ermland (1855, 1878, 1908, 1938, 1958), sowie in die DG Freiburg 1839, Mainz 1840 Speyer 1842, 1882 und 1929; Danzig 1933.

<sup>33</sup> Vgl. dazu ebd., 334–412; DERS., Das Konstanzer Psalterium von 1812. Das Verhältnis der Vesperpsalmen zur Bibel; in: Oberrheinisches Pastoralblatt 61 (1960), 260–277. Die Wessenbergpsalmen fanden Eingang in alle DG der Bistümer Freiburg (1839, 1892, 1903, 1929, 1960) und Ermland (s. A. 32), ferner in die DG Mainz 1840, 1865, 1935, 1952; Rottenburg 1865, 1904, Speyer 1842; Trier 1846; Bamberg 1858; Danzig 1933; Augsburg 1948; Hildesheim 1949. Zu Ignaz Heinrich v. Wessenberg (1774–1860) s. K. H. BRAUN, Art. Wessenberg; in: E. GATZ (Hg), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803–1945. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1983, 808–812.

<sup>34</sup> Vgl. POPP, Das Konstanzer Psalterium (wie A. 33), 268.

<sup>35</sup> Das Prinzip der Christologisierung von Psalmen geht auf Johann Michael Sailer zurück. Für sein erstmals 1784 erschienenes „Vollständiges Lese- und Gebetbuch“ verfaßte er an den alttestamentlichen Vorbildern orientierte Psalmen, die um die ntl. Offenbarung kreisen. Vgl. dazu M. PROBST, Gottesdienst in Geist und Wahrheit. Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Johann Michael Sailers (Studien zur Pastoralliturgie 2), Regensburg 1976, 53, 61 f.

mein Sohn, der Herr und König, der Hohepriester meines Volkes. Du brachtest mir in deinem Blute am Kreuz das Opfer der Versöhnung.“ Außerdem werden aus neutestamentlichem Gedankengut neue Psalmen über christliche Heilswahrheiten erstellt. Der zweite „Psalm“ in der Vesperandacht am zweiten, dritten und vierten Sonntag nach Ostern beginnt etwa in Anlehnung an Apg 3, 14 f. mit den Worten: „Den sie aus Haß getötet hatten, der wandelt unter seinen Jüngern.“<sup>36</sup>

Diese Form der gemeindlichen Stundengebetsfeier hat sich im Bistum Ermland und vor allem in der oberrheinischen Kirchenprovinz selbst durch die restaurative Phase des ausgehenden 19. Jahrhunderts hindurchretten und bis heute behaupten können. Versuche der Ordinariate von Freiburg und Speyer, die Vesperandachten im Geiste und Namen der authentischen römischen Liturgie aus den DG zu verdrängen, scheiterten am entschiedenen Widerstand der Gemeinden, die die Tolerierung der zum Teil weiterentwickelten „Deppisch-“ und der „Wessenberg-Psalmen“ erzwangen.<sup>37</sup>

Eine weitere Verbreitung dieser volkssprachlich freien Form des Stundengebets der Gemeinde über den südwestdeutschen Raum hinaus konnte es in der Zeit der Liturgischen Bewegung jedoch nicht geben, da die Vesperandachten dem angestrebten Ideal einer zwar deutschen, aber eng an der offiziellen liturgischen Form angelehnten Gestalt der Feier des Stundengebets nicht entsprachen.<sup>38</sup> Dennoch fanden sie auch in die vorkonziliaren DG Eingang, und zwar in die Ausgaben Mainz 1952 und Freiburg 1960. Heute bieten der gemeinsame Diözesananhang zum Gotteslob für die Bistümer Freiburg und Rottenburg 16 und der Diözesananhang für das Bistum Mainz 11 „Wessenberg-Psalmen.“<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> Christkatholisches Gesang- und Andachtsbuch zum Gebrauche bey der öffentlichen Gottesverehrung im Bisthum Constanz. Hg. durch das bischöfliche Ordinariat, Konstanz 1814, 490 f., 503. Zur Christologisierung der Konstanzer Psalmen s. POPP, Die deutsche Vesper (wie A. 31), 374 ff.; DERS., Das Konstanzer Psalterium (wie A. 31), 271 ff.

<sup>37</sup> In den Diözesanarchiven von Freiburg und Speyer konnte der Verf. umfangreiches Material über die Auseinandersetzungen einsehen und für seine Untersuchung über das Stundengebet in den deutschen DG auswerten. Zu den Protesten in Freiburg s. auch B. AMANN, Geschichte des Freiburger Diözesangesangbuchs, Freiburg 1956, 51 f.

<sup>38</sup> So konnte sich der Trierer Liturgiewissenschaftler Balthasar Fischer mit seinem Vorschlag, in das neue zu schaffende Trierer DG 1955 auch eine Vesperandacht aufzunehmen, aufgrund in der DG-Kommission auftretender Bedenken nicht durchsetzen. Vgl. J. STEIN, Das Stundengebet der Gemeinde in den Gesangbüchern des Bistums Trier und im Einheitsgesangbuch „Gotteslob“, W. A. Trier 1977, 61 f.; PERSCH, Diözesangesangbuch (wie A. 25), 345 A. 1835, 350.

<sup>39</sup> Die Ergänzungshefte zum Gotteslob für die Diözesanen der Bistümer Ermland und Danzig – 1925 aus Teilen von Ermland und Kulm errichtet – ermöglichen ebenfalls die Feier von Vesperandachten. Das 1980 erschienene „Lobe den Herren“ (Ermland) bietet, wie die Ausgabe von 1958, Psalmen für fünf Vesperandachten, die 1984 herausgegebenen „Danziger Kirchenlieder“ enthalten Psalmen für eine Vesperandacht.



Im Gegensatz zum überwiegenden Teil der vorkonziliaren DG, ermöglichen die Ausgaben von Aachen und Köln aus dem Jahre 1949 die Vesper und Komplet an Sonn- und Festtagen nur in lateinischer Sprache. Dies überrascht insofern, als die Repräsentanten und die Förderer der liturgischen Erneuerung, wenn sie an das Stundengebet der Gemeinde dachten, eine volkssprachliche Feier im Sinn hatten<sup>40</sup>. Mit dem Festhalten an der lateinischen Vesper und Komplet geben die DG des Erzbistums Köln und seines Tochterbistums Aachen Zeugnis von einer ausgeprägten diözesanen Tradition, die in Köln in der nachkonziliaren Zeit durch die Aufnahme der lateinischen Sonntagskomplet in den Diözesananhang zum Gotteslob weitergeführt wurde.<sup>41</sup>

Während die Aufnahme der Komplet in die meisten vorkonziliaren Ausgaben der DG wohl auf das enorm positive Echo, das diese Hore in den dreißiger und vierziger Jahren, vor allem in Kreisen der Jugend, gefunden hatte, zurückzuführen ist<sup>42</sup>, setzen die Ausgaben von Aachen und Köln auch in diesem Fall eine mehr als einhundertjährige Tradition fort. Ein Blick in die Kölner Gesangbuchgeschichte zeigt, daß die Komplet nicht allein schon in der ersten Ausgabe des DG aus dem Jahre 1880, sondern auch bereits in dessen Vorläufer, dem Stein'schen Gesangbuch von 1853, zu finden war<sup>43</sup>.

Mit der Aufnahme von deutschsprachigen Gemeindehoren taten die vorkonziliaren DG das ihrige, um die 1909 von Lambert Beauduin angeregte und von der Liturgischen Bewegung angestrebte Teilnahme der Gläubigen am Stundengebet zu verwirklichen. In zwei Punkten blieben allerdings Wünsche unerfüllt: Zum einen fehlen noch die erst in der nachkonziliaren Reform des Stundengebets wieder aufgegriffenen Fürbitten in der Vesper, zum anderen vermißt man eine christologische Verstehenshilfe der Psalmen in Form von Psalmtiteln, die ebenfalls erst nach

---

<sup>40</sup> So fragt Th. Schnitzler in einer zu Beginn der fünfziger Jahre erschienen Besprechung der neu erschienen DG, ob eine Wiederbelebung des Stundengebets der Gemeinde mittels einer lateinischen Vesper oder Komplet geleistet werden kann, SCHNITZLER, *Gesangbücher* (wie A. 25), 229. W. SEDLMAIER, *Geschichte* (wie A. 27), 489, notiert aus den Sitzungen der Rottenburger DG-Kommission: „Der lateinischen Vesper wird nur von wenigen das Wort geredet.“ Im Werkbuch zum DG Würzburg 1949 heißt es: „Eine lateinische Vesper zu singen, wird wohl nie einer Gemeinde so gelingen, daß sie äußerlich und innerlich in die Tiefen des... Offiziums hineinwachsen kann. ... Nur eine deutsche Vesper kann einem solchen Anspruch genügen.“, R. SCHÖMIG, *Das neue Lied. Werkbuch zum „Ave Maria“*, Würzburg 1950, 109.

<sup>41</sup> Vgl. HEGEL, *Komplet* (wie A. 19), 201. Hierzu bemerkt Hegel: „Ihre Aufnahme entsprach wohl dem Wunschenken der Bearbeiter, nicht der Wirklichkeit im gottesdienstlichen Leben der Pfarreien.“

<sup>42</sup> S. o. 6.

<sup>43</sup> Vgl. E. HEGEL, *Das Erzbistum Köln zwischen der Restauration des 19. Jahrhunderts und der Restauration des 20. Jahrhunderts: 1815–1962* (Geschichte des Erzbistums Köln 5), 363; DERS., *Komplet* (wie A. 19), 201

dem II. Vaticanum Bestandteil des Stundengebets wurden<sup>44</sup>. Beide Desiderate hat in besonderer Weise Balthasar Fischer angemahnt<sup>45</sup>. Seinem Einfluß ist es wohl zu verdanken, daß das Trierer DG 1955 als einziges der vorkonziliaren DG Deutschlands eine christologische Psalmdeutung mittels entsprechender Überschriften ermöglicht<sup>46</sup>.

Den in den vorkonziliaren DG eingeschlagenen Weg wird man als richtungsweisend für die weitere Entwicklung bezeichnen können. Viele Ergebnisse der nachkonziliaren Reform des Stundengebets findet man hier vorgebildet. Neben der bereits erwähnten Möglichkeit, das Stundengebet in der Volkssprache zu feiern, sind dies: die Kürzung der Vesperpsalmodie auf drei Stücke, die Förderung der Gemeindebeteiligung durch Einfügung geeigneter Elemente aus dem monastischen Brevier, wie das Responsorium breve nach der Lesung und das Vaterunser in die Vesper, schließlich die größeren Adaptionsmöglichkeiten bei einer Gemeindefeier des Stundengebets, etwa das Ersetzen des Hymnus durch ein Kirchenlied oder die Möglichkeit unabhängig von der Ordnung des offiziellen Stundenbuches geeignete Psalmen auszuwählen, wie das auch bei der Erstellung der Gemeindehoren für das „Gotteslob“ geschah<sup>47</sup>.

So erscheinen die Horen in den vorkonziliaren DG fast wie eine antizipierte Verwirklichung von Art. 100 der Liturgiekonstitution, in dem es heißt: „Die Seelsorger sollen darum bemüht sein, daß die Haupthoren, besonders die Vesper an Sonntagen und höheren Festen, in der Kirche gemeinsam gefeiert werden. Auch den Laien wird empfohlen, das Stundengebet zu verrichten, sei es mit den Priestern, sei es unter sich oder auch jeder einzelne allein.“

Zusammenfassend kann man sagen, daß das ab Beginn der pastoralen Phase der Liturgischen Bewegung immer wieder geäußerte Desiderat, die Gemeinde am Stundengebet zu beteiligen, in den vorkonziliaren DG ein eindrucksvolles Echo

---

<sup>44</sup> Vgl. dazu J. BAUMGARTNER, Die Preces in Laudes und Vesper; in: KLÖCKENER/RENNINGS, Lebendiges Stundengebet (wie A. 1), 360–397, 392–397; Balth. FISCHER, Les titres chrétiens des Psaumes dans le nouvel Office Divin; La maison Dieu Nr. 135/1978, 148–157; DERS., Neue Hilfen zum christlichen Psalmbeten in der nachkonziliaren Liturgia Horarum; in: DERS., Die Psalmen als Stimme der Kirche. Hg. von A. HEINZ, Trier 1982, 121–137.

<sup>45</sup> Vgl. seine Beiträge Litania ad Laudes et Vesperas; LJ 1 (1951), 45–51 und Die Anliegen des Volkes im kirchlichen Stundengebet; in: J. A. JUNGSMANN (Hg.), Brevierstudien. Referate aus der Studientagung von Assisi, 14.–17. September 1956, Trier 1958, 57–70. Die wichtigsten Beiträge zum christlichen Verständnis der Psalmen liegen gesammelt vor in: Balth. FISCHER, Die Psalmen (wie A. 44).

<sup>46</sup> Die christologischen Psalmüberschriften im DG Trier 1955 hat Balthasar Fischer selbst verfaßt, vgl. STEIN, Stundengebet (wie A. 38), 65.

<sup>47</sup> Vgl. dazu A. BUGNINI, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament. Deutsche Ausgabe hg. von J. WAGNER unter Mitarbeit von Fr. RAAS, Freiburg 1988, 523–552; RICHTER, Reform (wie A. 1), 48–69. Zur Erstellung der Gemeindehoren im „Gotteslob“ vgl. den Bericht der zuständigen Subkommission II in: Redaktionsbericht zum Einheitsgesangbuch Gotteslob. Hg. von P. NORDHUES und A. WAGNER, Paderborn 1988, 293–364.

gefunden hat. Die Auswirkungen auf die liturgische Praxis waren indes vermutlich nicht so groß, wie die Bearbeiter der DG und führende Vertreter der Liturgischen Bewegung gehofft hatten. Für die Komplet ist jüngst festgestellt worden, daß ihre gemeindliche Feier ab Mitte der fünfziger Jahre weder Thema noch Praxis gewesen sei<sup>48</sup>. Auch das Angebot zur gemeinsamen Feier der Vesper an Sonn- und Feiertagen scheint nach bisherigem Forschungsstand trotz der Bereitstellung deutschsprachiger Formulare nicht im gewünschten Maße rezipiert worden zu sein<sup>49</sup>.

Dennoch gebührt den vorkonziliaren deutschen DG das große Verdienst, den Gemeinden eine eng an die liturgische Form angelehnte volkssprachliche Feier des Stg ermöglicht und einen Weg zur Erneuerung der Stundenliturgie als Gebet des ganzen Volkes Gottes gewiesen zu haben. Selbst wenn das Ziel auch nach der jüngsten Reform des Stundengebetes noch nicht erreicht ist<sup>50</sup>, markieren sie eine bedeutende Etappe in diesem Prozeß. Sie sind und bleiben Zeugen einer liturgisch *bewegten* und in der Liturgie etwas *bewegenden* Zeit.

---

<sup>48</sup> Vgl. MAAS-EWERD, Bedeutung (wie A. 17), 320; HEINZ, Komplet (wie A. 19), 192 f.

<sup>49</sup> So konnten Ludwig Wolker und der Laacher Mönch Theodor Bogler in der ersten Hälfte der fünfziger Jahre übereinstimmend feststellen, daß die gemeinsame Feier der Vesper in Deutschland weniger verbreitet war. Vgl. L. WOLKER, Stand und Aufgabe der Liturgischen Erneuerung in Deutschland; LJ 5 (1955), 1–12, 6 f.; Th. BOGLER (Hg), Liturgische Erneuerung in aller Welt. Ein Sammelbericht, Maria Laach 1950, 21 f.

<sup>50</sup> Vgl. dazu HÄUSSLING, Reform (wie A. 1) 227–247.

BIOGRAPHISCH-BIBLIOGRAPHISCHES KIRCHENLEXIKON: Begr. u. hrsg. von Friedrich Wilhelm Bautz (†), fortgeführt von Traugott Bautz, Bd. 3 (Jedin-Kleinschmidt, I-XXXVIII, Sp. 1–1598, 1992), Bd. 4 (Kleist-Leyden, I-XXXVIII, Sp. 1–1600, 1992), Bd. 5 (Leyden-Mönch, I-XXXIX, Sp. 1–1598, 1993). Herzberg a. Harz: Verlag Traugott Bautz 1992–1993.

Dieses nun schon seit geraumer Zeit laufende Lexikon stellt eine wichtige Ergänzung dar zum LThK. Die Zahl der Personen reicht von der Antike ab und bildet auch für diese frühen Zeiten der Kirche ein reiches Nachschlagebuch. Auch was die Heiligen angeht, wird hier sehr genau und z. T. sehr ausführlich vorgestellt. Künstler, Päpste und Theologen – und nicht nur die allbekannten und immer wieder genannten – erfahren hier eine Würdigung, die wissenschaftlich exakt und dennoch auch für den Laien verkraftbar erscheint. So ist es wohl berechtigt zu sagen: Nicht nur das LThK, sondern auch dieses Kirchenlexikon ist es wert, in jede theologische Fachbibliothek aufgenommen zu werden. Da die Bände jetzt in rascher Folge erscheinen, gewinnt das Werk noch an Bedeutung und Aktualität. E. Sauser, Trier

DALFERTH, Ingolf Ulrich: Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie. *Quaestiones disputatae*: Band 142. Freiburg–Basel–Wien: Verlag Herder 1993. 313 Seiten. Paperback 48,- DM.

Im Horizont der europäischen Denkgewohnheit von Mythos und Logos arbeitet der evangelische Vf. die Grundlinien der christlichen Theologie heraus. Er gliedert seine Untersuchung in sechs Kapitel. Das erste Kapitel dient der Einführung. Im zweiten Kapitel werden die Anfänge der europäischen Theologie bei den Griechen aufgezeigt. Im dritten Kapitel wird die christologische Transformation von Theologie und Mythologie in der Bibel und in der Väterzeit dargestellt. Im vierten Kapitel geht es um die neuzeitliche Mythenhermeneutik. Es werden vor allem die Konzeptionen von D. F. Strauß und R. Bultmann erläutert. Im fünften Kapitel wird die strukturelle Anthropologie und damit die strukturelle Mythen-Analyse von Lévi-Strauss beleuchtet. Im sechsten und letzten Kapitel wird die Dogmatik als Grammatik christlichen Glaubenslebens gekennzeichnet. Hier schreibt Vf. u. a.: das *sola scriptura* ist kein protestantisches Schriftprinzip, sondern „Formel des christlichen Lebensprinzips: Das neue Leben mit Jesus Christus in der Gemeinschaft seines Vaters verdankt sich *solo Christo*; wir partizipieren an ihm *sola fide* und genau deshalb ist christliches Leben ein Leben *sola gratia*“ (S. 295).

Die vorgestellte Arbeit zeigt, daß das Thema „Mythos“ noch immer Hochkonjunktur hat. Sie liefert viele Elemente für die Antwort auf die grundlegende Frage: Was ist christliche Theologie? Die Hauptthese des Buches lautet: Christliche Theologie ist Christologie. Der Darstellung und Auslegung der Christusoffenbarung, so kann man sagen, dient sowohl die Begrifflichkeit des Logos als auch die Bildhaftigkeit des Mythos. H. Schützeichel, Trier

ERLANDE-BRANDENBURG, Alain: Notre-Dame in Paris. Geschichte, Architektur, Skulptur. Fotografien von Caroline Rose. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1992, 254 Seiten, zahlreiche historische Dokumente. 248,- DM.

Hier liegt die erste umfassende Bildmonographie der Kathedrale Notre-Dame in Paris in erstklassiger wissenschaftlicher und fotografischer Qualität vor. – Der Verfasser, ein Kenner der französischen Gotik, legt hier, vor allem auch in Würdigung des Portalschmuckes, dem Leser die Bedeutsamkeit dieses Baues zusammen mit den Kathedralen von Chartres und Reims vor. Der Aufbau des Buches folgt hier – beginnend mit der Vorgängerkirche aus dem 4. Jh. – der Chronologie und schildert vor allem die Bedingungen der Entstehung dieser



Architektur. Im Mittelpunkt der Darstellung steht die Errichtung der gotischen Kathedrale ab 1160 unter den verschiedenen Baumeistern. Sehr aufschlußreich erscheinen die zeit- und kirchengeschichtlichen sowie die finanziellen Daten als Hintergründe für das Werden. Für die Welt der Ikonographie wird die Beschreibung der weltberühmten Portale sehr aufschlußreich. Nicht vergessen werden Erläuterungen zu Zerstörungen während der Französischen Revolution sowie die Umgestaltungen und Restaurierungsmaßnahmen, die die Kathedrale im Laufe der Zeit, besonders durch Lassus und Viollet-le-Duc erfahren hat. E. Sauser, Trier

**DAS GOLDENE BUCH AUS PFÄFERS (Liber Aureus):** Vollständige farbige Faksimile-Ausgabe der 106 Seiten (fol. Ir-52v) im Originalformat 281×188 mm. Reihe: Codices Selecti XCIV. Dazu Kommentarband von Anton von Euw und Werner Vogler. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1993, 980,- DM.

Seit 1838 wird dieses „Goldene Buch aus Pfäfers“ im Stiftsarchiv in St. Gallen verwahrt. In vielfältiger Hinsicht ist dieses um 1070 in der Benediktinerabtei von Pfäfers geschriebene Werk bedeutsam. Es ist ein hervorragendes Dokument mittelalterlicher Kunst- und Kulturgeschichte. Die Bedeutung und wirtschaftliche Stärke der Abtei Pfäfers wird in der großartigen Ausstattung des Evangelistars sichtbar. Mehr als zwei Jahrhunderte diente dieser Codex ausschließlich dem liturgischen Gebrauch, ehe man am Anfang des 14. Jh. daranging, die textfreien Spalten und frei gelassenen Seiten mit Urbaren (Besitz- und Rechtsaufzeichnungen) zu füllen. Seine eigentliche Umfangserweiterung erlebte der Codex im späten 16. Jh., als dem 28 Blätter umfassenden Evangelistar zwei anscheinend unabhängig davon geschriebene Teile hinzugebunden wurden. Seinen Namen verdankt das „Goldene Buch“ zum einem dem sehr aufwendigen Goldschmuck der Miniaturen und Initialen, zum andern aber auch den vergoldeten Silberbeschlägen seines prunkvollen Renaissance-Einbandes. Vom Ikonographischen her ist das Buch deshalb so einmalig, da sich hier zwei unterschiedliche Stilepochen treffen: der ottonisch-salische und der internationale Weiche Stil. Dazu kommt noch: Mit dem Liber Viventium bildet der Liber Aureus ein Corpus, das zu den bedeutendsten Memorialbüchern des Mittelalters gehört. E. Sauser, Trier

**DER LANDGRAFENPSALTER:** Vollständige farbige Faksimile-Ausgabe der 384 Seiten (6+181+5 Blatt) im Originalformat 233×170 mm. Reihe: Codices Selecti XCIII. Kommentarband, hrsg. von Felix Heinzer. Mit Beiträgen von F. Heinzer, R. Kroos, Kl. Schreiner, Fr. Schwind, H. Spilling und V. Trost. Graz-Bielfeld: Akademische Druck u. Verlagsanstalt-Verlag für Regionalgeschichte 1992, 224 S., 5 560,- DM.

Der seit dem späten 19. Jh. in der Württembergischen Landesbibliothek zu Stuttgart liegende Psalter ist in seiner Geschichte „reich an Rätseln und ungelösten, vielleicht sogar unlösbaren Fragen. Den künstlerischen Rang und die Faszination der Handschrift schmälert dies in keiner Weise“ (S. 29). R. Kroos faßt in ihrem Beitrag die Grunddaten dieser Handschrift so zusammen: „Auftraggeber war Landgraf Hermann von Thüringen, Datierung ca. 1211/13, Lokalisierung in Thüringen (Reinhardtsbrunn) oder Niedersachsen (Hildesheim) fraglich, byzantinische Motive faßbar, byzantinischer Stil kaum, Prototyp des Zacksenstils“ (S. 71). Zur Kennzeichnung des künstlerischen Wertes bemerkt Kroos: „Der Codex überzeugt weniger durch Reichtum als durch Erlesenheit seiner Ausstattung: Vollbilder zwar zum Kalender, aber nicht zu allen Teilungspsalmen . . . Psalmen und Bilder dienten gemeinsam dazu, über Glaubensgeheimnisse zu meditieren, die Lehren der Kirche aufzufassen, sich in die Nachfolge Christi zu stellen“ (S. 138). Es ist als sicher anzunehmen, daß Thüringens Landgräfinnen und Landgrafen diesen Psalter „als Gebetsbuch benutzt haben“ (S. 183). Übrigens: Landgraf Hermann war der Schwiegervater der hl. Elisabeth. Es ist daher anzunehmen, daß auch die hl. Elisabeth diesen Psalter verwendet hat. Die Ausgabe ist auf 480 Exemplare streng limitiert. E. Sauser, Trier



HEINZ, Andreas / RENNINGS, Heinrich (Hg.): *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet*. FS Balthasar Fischer, Freiburg–Basel–Wien: Herder; 545 S., geb. (ISBN 3-451-22839-4). 78,- DM.

Professorenkolleginnen und -kollegen, Schüler, Weggefährten und Freunde haben Professor Dr. Balthasar Fischer, dem emeritierten Trierer Liturgiewissenschaftler, zu seinem 80. Geburtstag ihre dankbare Verbundenheit mit einer Festschrift zum Ausdruck gebracht, deren Herausgabe Fischers Nachfolger an der Trierer Theologischen Fakultät sowie der derzeitige Leiter des Deutschen Liturgischen Instituts besorgten. Diese Geburtstagsgabe will ein tieferes Verständnis und einen sachgerechteren Vollzug des eucharistischen Hochgebets fördern. Im Vorwort heißt es: „Niemand kann sich bei dem Gedanken beruhigen, daß die ‚Mitte‘ und der ‚Höhepunkt‘ des eucharistischen Teils der Meßfeier im liturgischen Vollzug von vielen als Tiefpunkt erlebt wird.“ Die 35 Aufsätze aus der Feder namhafter in- und ausländischer Autorinnen und Autoren laden ein, sich intensiv mit dem Verkündigungsgehalt, der Struktur und der Bedeutung der wesentlichen Teile des zentralen Gebets im ranghöchsten christlichen Gottesdienst zu beschäftigen. Die ihm gemäße Feiergestalt kann das Hochgebet erst finden, wenn Gemeinde und Priester dessen Funktion, Gehalt und Aufbau besser kennen. Das ermöglicht dann einen differenzierten Vollzug durch den Priester; das läßt den Vorsteher der Eucharistiefeier in der Mitte der Messe den „richtigen Ton“ finden. Die Gebärden beginnen zu sprechen. Der sachgerechte Vortrag erleichtert die innere Anteilnahme der Gemeinde. Eine Reihe Beiträge geben gute Anregungen, wie ihr das Hochgebet erschlossen werden kann. Hilfreich ist diesbezüglich etwa die Kommentierung bestimmter Eucharistiegebete. So werden ausführlich vorgestellt die beiden Versöhnungshochgebete, die Hochgebete für Meßfeiern mit Kindern und das bisher nicht konfirmierte Hochgebet zum Salzburger Domjubiläum. Auch die zu einer Wiedergewinnung des Hochgebets tendierende Entwicklung bei den evangelischen Christen kommt in den Blick. Zu einer homiletischen Erschließung lädt besonders der Motivreichtum der fast 100 Präfationen des Deutschen Meßbuchs ein, den J. Baumgartner (Fribourg) in seinem Aufsatz „Das eine Mysterium Christi im Spiegel der vielen Mysterien“ beleuchtet. Die Gemeindebeteiligung durch Akklamationen verdient erhöhte Aufmerksamkeit, wie A. Heinz in seinen Ausführungen über die „anamnetischen Gemeinde-Akklamationen im Hochgebet“ zeigt. Die Kirchenmusiker sind eingeladen, sich der Akklamation nach den Einsetzungsworten sowie der Gemeinderufe überhaupt stärker anzunehmen. So wichtig die Geschichte der Hochgebete sein mag – das Eucharistiegebet darf dem Volk Gottes um den Altar nicht ohne Lebensbezug erscheinen. Die feiernde Gemeinde muß sich eingeladen fühlen, sich hineinnehmen zu lassen in die Hingabe Jesu an den Vater.

Die Studien bieten neben liturgiewissenschaftlichen Spezialuntersuchungen zu einzelnen Elementen des Hochgebets (Einsetzungsbericht, Epiklese, Doxologie u. a.) vielfältige spirituelle Hilfen, die den Zugang zum wichtigsten Gebet der Messe erschließen. Abgesehen von drei englischen und drei französischen Artikeln, die naturgemäß die Kenntnis der jeweiligen Sprache voraussetzen, sind alle übrigen Beiträge durchweg auch für Nichtfachleute gut lesbar. Ein wichtiges Buch zum Herzstück des christlichen Gottesdienstes, das eine nachdrückliche Empfehlung verdient!

N. Föhr, Trier

- BOUYER, Louis: Liturgie und Architektur. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln 1993, 117 Seiten, kart., o. Pr.
- BRANTZEN, Hubertus: Gemeinde als Heimat. Integrierende Seelsorge unter semiotischer Perspektive. Praktische Theologie im Dialog, Band 7. Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1993, 503 Seiten, Paperback, 78,- Fr.
- CATTANEO, Arturo: Il Presbiterio della Chiesa Particolare. Questioni canonistiche ed ecclesologiche nei documenti del magistero e nel dibattito postconciliare. Milano: Editore Giuffrè 1993, 191 Seiten, kart., 24 000 L.
- DIE BISCHÖFE DER OBERRHEINISCHEN KIRCHENPROVINZ: Freiburg i. Br., Mainz, Rottenburg-Stuttgart. Zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und wiederverheirateten Geschiedenen. Einführung, Hirtenwort und Grundsätze. Eltville im Rheingau: Georg Aug. Walter's Druckerei 1993, 35 Seiten, brosch., o. Pr.
- ERHARTER, Helmut/RAUTER, Horst-Michael (Hrsg.): Von der Missionierung zur Evangelisierung. Zur Zukunft der Kirche in Amerika und Europa. Österreichische Pastoraltagung 2. bis 4. Jänner 1992. Wien: Herder Verlag, 1992, 125 Seiten, Paperback, o. Pr.
- ERHARTER, Helmut/RAUTER, Horst-Michael (Hrsg.): Wie heute von Gott reden? Österreichische Pastoraltagung 28. bis 30. Dezember 1992. Im Auftrag des Österreichischen Pastoralinstituts. Freiburg/Wien: Herder Verlag 1993, 90 Seiten, Paperback, 19,80 DM/öS 140,-, SFr. 20,80.
- EVERTZ, Wilfried: Seelsorge im Erzbistum Köln zwischen Aufklärung und Restauration 1825-1835. Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, Band 20. Köln: Böhlau Verlag 1993, XII und 359 Seiten, geb., 88,- DM.
- FISCHER, Dorothee: Wort und Welt. Die Pneuma-Theologie Romano Guardinis als Beitrag zur Glaubensentdeckung und Glaubensbegleitung. Praktische Theologie heute, Band 12. Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1993, 414 Seiten, kart., 59,- DM/öS 460,-/SFr. 60,60.
- GRUBER, Franz: Diskurs und Konsens im Prozeß theologischer Wahrheit. Innsbrucker theologische Studien - Band 40. Innsbruck: Tyrolia-Verlag 1993, 350 Seiten, brosch., 49,- DM/öS 350,-.
- JAHRBUCH für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen 1. Freiburg: Verlag Herder 1993, 180 Seiten, Paperback, 48,- DM.
- KNAUER, Peter: Ignatius von Loyola. Briefe und Unterweisungen. Deutsche Werkausgabe I. Würzburg: Echter Verlag 1993, XXXII und 995 Seiten, Leinen 64,- DM/öS 499,-/SFr. 65,70.
- KUROPKA, Joachim (Hrsg.): Clemens August Graf von Galen. Neue Forschungen zum Leben und Wirken des Bischofs von Münster. Münster: Verlag Regensburg 1993, 438 Seiten, geb., 48,- DM.
- KWAME OWUSU, Vincent, SVD: The Roman Funeral Liturgy. History, Celebration and Theology. Veröffentlichungen des Priesterseminars St. Augustin, Band 41. Nettetal: Steyler Verlag 1993, I-XVIII und 235 Seiten, kart., 35,- DM/SFr. 36,10/öS 273,-.

- LUUKKANEN, Tarja-Liisa: In Quest of Certainty. Axel Fredrik Granfelt's theological epistemology. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 29. Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 1993, 217 Seiten, kart., o. Pr.
- MANNERMAA, Tuomo (Hrsg.): Nordiskt Forum 1. Referate des ersten Forums für das Studium von Luther und lutherischer Theologie in Helsinki 21.–24. 11. 1991. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 28. Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 1993, 103 Seiten, kart., o. Pr.
- MENSEN, Bernhard SVD (Hrsg.): Europa. Gegenwart und Zukunft. Vortragsreihe 1992/1993, Band 16, Akademie Völker und Kulturen St. Augustin. Nettetal: Steyler Verlag 1993, 110 Seiten, brosch., 24,50 DM/SFr. 24,80/öS 191,-.
- NEUHAUS, Gerd: Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens. Freiburg: Verlag Herder 1993, 365 Seiten, Paperback, 68,- DM.
- PISKATY, Kurt/RZEPKOWSKI, Horst (Hrsg.): Verbi Praecones. Festschrift für P. Karl Müller SVD zum 75. Geburtstag. Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Band 56. Nettetal: Steyler Verlag 1993, 397 Seiten, kart., 58,- DM/SFr. 59,30/öS 460,-.
- SCHALLENBERG, Peter: Naturrecht und Sozialtheologie. Die Entwicklung des theonomen Naturrechts der späten Neuscholastik im deutschen Sprachraum (1900–1960). Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften, Band 28. Münster: Aschendorff Verlag 1993, XLVI und 283 Seiten, kart., 57,- DM.
- SCHINDLING, Anton/ZIEGLER, Walter (Hrsg.): Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 53. Münster: Aschendorff Verlag 1993, 324 Seiten, kart., 39,80 DM.
- SEBOTT, Reinhold: Fundamentalkanonistik. Grund und Grenzen des Kirchenrechts. Frankfurt a. M.: Verlag Josef Knecht 1993, 232 Seiten, Paperback, 28,- DM.
- SEVERUS, Emmanuel von (Hrsg.): Ecclesia Lacensis. Beiträge aus Anlaß der Wiederbesiedlung der Abtei Maria Laach durch Benediktiner aus Beuron vor 100 Jahren am 25. November 1892 und der Gründung des Klosters durch Pfalzgraf Heinrich II. von Laach vor 900 Jahren 1093. Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums, Suppl.-Band 6. Münster: Aschendorff Verlag 1993, X und 614 Seiten, 61 Abb., Leinen, 150,- DM.
- SEYBOLD, Michael (Hrsg.): Katholische Universität. Wesen und Aufgabe. Extemporalia – Fragen der Theologie und Seelsorge. Eichstätt: Franz-Sales-Verlag 1993, 184 Seiten, kart., 24,- DM.
- SPIJKER van de, Herman: Narzißtische Kompetenz – Selbstliebe – Nächstenliebe. Sigmund Freuds Herausforderung der Theologie und Pastoral. Freiburg: Herder Verlag 1993, 489 Seiten, kart., 68,- DM.
- STEINHAUF, Bernhard: Giovanni Ludovico Madruzzo (1532–1600). Katholische Reformation zwischen Kaiser und Papst: Das Konzept zur praktischen Gestaltung der Kirche der Neuzeit im Anschluß an das Konzil von Trient. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Band 132. Münster: Aschendorff Verlag 1993, XXXII und 269 Seiten, 2 Abb., kart., 94,- DM.
- THILS, Gustave: La Communion Ecclésiale dans le Cadre Juridique de l'État Moderne. Louvain-la-Neuve: Faculté de Théologie 1993, 109 Seiten, brosch., o. Pr.

# Kirchengeschichte

Wolfgang Hage

## Das Christentum im frühen Mittelalter

Vom Ende des weströmischen Reiches bis zum west-östlichen Schisma (1054). (Zugänge zur Kirchengeschichte 4). (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1567). 1993. 192 Seiten, mit 10 Kartenskizzen, kart. DM 23,80/öS 186,-/SFr 25,10  
ISBN 3-525-33590-3

### Originalausgabe

Diese Darstellung der Kirchengeschichte des frühen Mittelalters führt vom Untergang des weströmischen Reiches bis zur Spaltung von West- und Ostkirche im Jahr 1054. Sie beschränkt sich nicht, wie oft üblich, auf die Kirchengeschichte des Abendlandes, sondern behandelt in eigenen Kapiteln die Geschichte der Christenheit in Byzanz und im vor- und frühislamischen Orient. So verhilft sie zu einem Gesamtbild, das den traditionellen eurozentrischen Rahmen sprengt. Reichlich dargebotene Quellenzitate erleichtern es dem Leser, in den Geist der Zeit einzudringen und sich ein eigenes Urteil zu bilden. Kartenskizzen und Tabellen unterstützen die Darstellung.

Adolf Martin Ritter

## Charisma und Caritas

Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche. Herausgegeben von Angelika Dörfler-Dierken, Ralph Hennings und Wolfram Kinzig unter Mitarbeit von Sonja Wittmann. 1993. 375 Seiten, geb. DM 98,-/öS 765,-/SFr 99,50  
ISBN 3-525-58160-2

**Aus dem Inhalt:** Zum Antisemitismus in der Alten Kirche / Die Gnadenlehre Gregors von Nyssa / Die Theologie des Basileios / »Die Last des Augustinischen Erbes«: Das Beispiel der Naturtheologie / Dionysios Areopagites / Das frühchristliche Alexandria / Gregor von Nyssa »In suam ordinationem« / Zum Homousios von Nizäa und Konstantinopel / Die Einberufung des Konzils in seinem geschichtlich-lehrmäßigen Zusammenhang / Die frühchristliche Gemeinde und ihre Bedeutung für die heutigen Strukturen der Kirche / Patristische Anmerkungen zur Frage Lehrverurteilungen – kirchentrennend? / Grundlagen und Grundfragen der Kirchengemeinschaft in vorkonstantinischer Zeit / »Orthodoxie«, »Häresie« und die Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit / Zur Kanonbildung in der Alten Kirche / Christentum und Eigentum bei Klemens von Alexandria / Zwischen »Gottesherrschaft« und »einfachem Leben« / Carl Andresen / Albrecht Peters / Hans Freiherr von Campenhausen / Bibliographie Adolf Martin Ritter 1965–1993 / Register



# *... für Christen von heute*



Hugolinus Langkammer

## **Das Glaubensbekenntnis**

**Ruf für Christen von heute**

*168 Seiten, gebunden*

*DM 26,80 / öS 209,- / sFr 28,10*

*ISBN 3-7902-0450-1*



Die Wahrheiten des Christlichen Glaubens sind gültig für alle Zeiten und jeden Christen. Als Offenbarungsmedien öffnen sie den Weg zur Erkenntnis Gottes und zur Liebe Gottes und des Menschen. Enthalten sind sie in einem Text, den wir Credo oder Glaubensbekenntnis nennen. Er ist wie ein Vermächtnis der Kirche, in dem das Fundamentale des Christlichen Glaubens in heiligen, vertrauten und überlieferten Worten für alle Zeiten aufbewahrt wird.

Doch jede Zeit ist anders und die Menschen auch. Das verlangt ein immer wieder neues Durchdenken der Glaubenswahrheiten. Die Erklärung sollte deshalb so gestaltet sein, daß sie zu einem neuen Erlebnis des Christ-Seins führt und ein intensiveres Leben aus dem Glauben bewirkt.

---

**Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, 54220 Trier**



# Kreuzweg zum Totengedenken

Nikolaus Föhr / Josef Stiren

## Mittragen



KREUZWEG DER TRAUERNDEN  
TOTENGEDENKEN

## Mittragen

Kreuzweg der Trauernden  
Totengedenken

Mit Holzschnitten  
von Walter Habdank

52 Seiten, gebunden,  
SFr. 20,40 / ÖS 155,- / DM 19,80  
ISBN 3-7902-0052-2



In der Trauer muß das Kreuz der Angst und der Verlassenheit, des Kammers und des Leids getragen werden.

„MITTRAGEN“ ist eine neue Art des Totengedenkens neben dem herkömmlichen Rosenkranz. Es ist aufgebaut als Kreuzweg mit sieben Stationen, der ältesten Form dieses Gebetes.

Zugrunde liegt der Gedanke, daß die Trauernden ein Stück ihres Weges gemeinsam mit Jesus gehen.

Bei den sieben Stationen des Kreuzwegs stehen die Beter mit Jesus in einer Schicksalsgemeinschaft. Die biblischen Texte haben in dieser Situation eine besondere Aussagekraft. Die eindrucksvollen Bilder von Walter Habdank führen den Betrachter in eine tiefe Beziehung zum leidenden und auferstandenen Christus.

**Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, 54220 Trier**

# Aktuelles Thema!

---

## Solidarität und Dialog

Katholische Kirche  
und ausländische Studierende  
in Deutschland

Herausgegeben  
von Thomas Jakobs

120 Seiten, kart.,  
16,80 DM  
ISBN 3-7902-0070-0



Die Betreuung ausländischer Studierender, vornehmlich solcher aus Entwicklungsländern, ist für die Katholischen Hochschul- und Studentengemeinden in der Bundesrepublik Deutschland fester Bestandteil ihrer Arbeit. Obwohl sich die Kirche seit Mitte der fünfziger Jahre auch finanziell stark engagiert, ist in den letzten Jahren die Frage nach der Berechtigung dieser Arbeit laut geworden. Vor dem Hintergrund zunehmender Ausländerfeindlichkeit beschäftigen sich die Beiträge dieses Buches mit Voraussetzungen und Rahmenbedingungen des Ausländerstudiums sowie mit Bedeutung und Effizienz der pastoralen und sozialen Hilfestellung für ausländische Studierende an deutschen Hochschulen: Solidarität und Dialog gehören danach untrennbar zu den Aufgaben der Katholischen Hochschul- und Studentengemeinden.

---

Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, 54220 Trier

